

اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر

از
ڈاکٹر تارا چند

مترجم
چو در عری رحم علی الہاشمی



آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دہلی

اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر

اسلام کا
ہندوستانی تہذیب پر اثر

از

ڈاکٹر تارا چند چند

ایم، اے (الہ آباد)، ڈی، فل (آکس فورڈ)

مترجمہ

چودھری رحم علی الباشمی

آزاد کتاب گھسٹ کلاں محل دہلی

بار اقل

۶۶ ۹ ۶

قیمت

سات روپے پچاس پیسے

ناشر

آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دہلی

مطبوعہ

(یونین پرنٹنگ پریس، دہلی)

فہرست مضامین

صفحہ

۱۱

مقدمہ

۱۳

پیش لفظ

۱۵

دیباچہ

۲۳

اسلام سے پہلے کا ہندو کلچر

۵۴

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد

۷۴

اسلام میں تصوف

۱۱۲

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین (۱)

۱۴۰

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین (۲)

۱۶۴

شمالی ہند میں مسلمانوں کی آمد

۱۸۰

رام چند اور کبیر

۲۰۵

گرو نانک

۲۱۸

سولہویں صدی کے بزرگ

۲۳۳

بعد کے بزرگ

| | |
|-----|------------------------------|
| ۲۵۵ | بنگال اور مہاراشٹر کے مصلحین |
| ۲۷۲ | ہندوستانی فن تعمیر |
| ۳۰۲ | ہندوستانی مصوری و نقاشی |
| ۳۱۹ | تحتی حواشی |
| | کتابیات |
| | تصاویر |

(انگریزی میں)

مقدمہ

از جناب اکبر تارا چند

مسٹر رحم علی الہاشمی ایک پُرانے تجربہ کار اردو ادیب ہیں، انھوں نے بڑی محنت سے میری انگریزی کتاب ”انفلوئنس، ادب اسلام آف انڈین کلچر“ کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کتاب میں قرون وسطیٰ کی تاریخ کے ایک ایسے پہلو پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے جس کے بارے میں عام طور پر لوگوں کو کم معلومات ہیں۔ یہ پہلو ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات، اور روابط کا۔ اس پہلو پر مورخوں نے زیادہ توجہ نہیں کی ہے، لیکن اس پر تحقیق کی ضرورت ہے۔ تاریخی نقطہ نظر سے بھی اور قومی اہمیت کے خیال سے بھی۔ میری کتاب کے شائع ہونے کے بعد سے ہندوستانی کلچر کی توضیح میں اضافہ ضرور ہوا ہے، لیکن ابھی یہ کتنی بے تحقیق ہے۔ بارہویں صدی سے لیکر اٹھارہویں صدی تک ہندوؤں کے ہندو اور مسلمان رہنے والوں میں جو میل جول رہا اور لین دین ہوا، اس کی داستان بڑی دلچسپ اور سبق آموز ہے۔ ہندوستانی قومیت کی بنیادوں کو

مستحکم کرنے میں اس سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ میرے دوستوں نے وقتاً
 فوقتاً فرمائش کی کہ اس کتاب کا ہندوستان کی زبانوں میں ترجمہ ہونا چاہیے۔
 کچھ روز ہوئے سٹرا لہاسی نے اردو میں ترجمہ کرنے کی اجازت چاہی۔ مجھے
 امید ہے کہ اس نے لباس میں یہ کتاب ہندوستان کے زیادہ لوگوں تک
 پہنچ سکے گی اور قومی مفاہمت کے مقصد کو پورا کرنے میں مفید ثابت ہوگی۔

تارا چند

پیش لفظ

از مصنف

یہ مضمون ۱۹۲۶ء میں لکھا گیا تھا۔ اس کے بعد کچھ ایسے حالات پیش آئے جو میرے قابو سے باہر تھے اور ان کی وجہ سے میں مسودہ کی تکمیل یا نظر ثانی نہ کر سکا۔ اب میں اسی حالت میں اسے شائع کر رہا ہوں۔ اس لئے کہ مجھے اس کی موموم امید بھی نہیں ہے کہ مستقبل قریب میں مجھے اتنا کافی وقت مل سکے گا کہ میں اس پر صرف کر سکوں اور شروع میں میرا جوارادہ قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تمدن کی تاریخ لکھنے کا تھا اُسے پورا کر سکوں۔

ہندوستانی تمدن کی زینہ بہ زینہ ترقی کی تاریخ بہت ہی دلچسپ ہے اور مورخین نے اس پر توجہ شروع کی ہے۔ یہ توجہ محض وقتی نہیں ہے جو ہندوستان میں ہماری موجودہ زندگی کی کشمکش سے پیدا ہوئی ہو۔ دراصل یہ مضمون بہت ہی وسیع ہے اور بہت ہی دور رس فلسفیانہ اہمیت رکھتا ہے۔ آج ہم ان مسائل کا مطالعہ

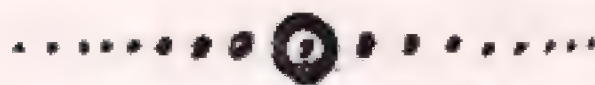
کر رہے ہیں جو ابتدائی نو فیصل از تاریخ تمدنوں کی درآمد اور ماضی و حال میں قوموں اور تمدنوں کی آویزش سے پیدا ہوئے ہیں۔ ہندوستان کی تاریخ جو بہت سے مختلف تمدنوں کی آویزش اور باہمی اختلاط سے ایک نئی شکل اختیار کرنے کی بہت ہی عمدہ مثال ہے، اُن علمائے تاریخ و معاشرہ کی توجہ کا مستحق ہے جو انسانی ذہن کی ایک دوسرے پر اثر اندازی اور تمدنی میل جول کے اُن اثرات کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں جو قومی رسم و رواج، مذہب اور ادب میں نمایاں ہوتے ہیں۔

قبل اس کے کہ کوئی عام رائے ظاہر کی جائے، واقعات و حالات کا جمع کرنا ضروری ہے۔ اس مضمون میں، میں نے بیشتر تمدن کے دو پہلوؤں یعنی مذہب اور فنکاری کے متعلق واقعات جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش کی تشنگی کا مجھے احساس ہے۔ اس کی ایک وجہ تو مضمون کی نوعیت ہے۔ اس لئے کہ تمدنی حالات فقر گنہامی میں ہیں اور دوسری وجہ خود میری ذاتی دشواریاں ہیں میرے جن دوستوں نے مضمون کو مسودہ کی حالت میں دیکھا اور اس کی اشاعت کو مفید سمجھا، وہ اگر میری بہت افزائی نہ کرتے تو آج یہ میری درآمد میں گنہام پڑا ہوتا۔ میں مہنون ہوں ڈاکٹر بنارس داس سکسینہ کا جنھوں نے فہرست تیار کی اور مسودہ میں کچھ ترمیمیں کیں، اور مسٹر بھگوت دیال کا جنھوں نے پردفٹر سے۔ انڈین پریس کے حوصلہ مند مالک مسٹر ایچ کے کھوش کا بھی مہنون ہوں جنھوں نے اس کی طباعت کا ذمہ لیا۔

تاریخ چند

دیباچہ

از مصنف



ہندوستان کا تمدن فطرتاً مرکب انداز کا ہے۔ اس میں مختلف جماعتوں کے تصورات شامل ہیں۔ اس کے دائرہ میں وہ تمام عقائد، رسم و رواج، مذہبی رسوم ادارے، فنون، مذاہب اور فلسفے شامل ہیں جو مختلف مدارج ارتقاء کے سماجی طبقوں سے متعلق ہیں۔ اس کے مجموعہ میں جو مختلف عناصر ہیں انھیں متحد کرنے کی اس نے ہمیشہ کوشش کی ہے۔ یہ کوششیں ناکام ہوئیں تو ایک بے جان پُرزوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں، اور کامیاب ہوئیں تو ایک زندہ نظام ترقی پا گیا۔

ہندوستانی زندگی کی یہ پیچیدگی بہت ہی قدیم ہے۔ اس لئے کہ ابتدائے تاریخ ہی سے یہ ملک متضاد تمدنوں کا آماجگاہ رہا ہے۔ اس کے اتر چھپی دروازوں سے لگانا، غول کے غول، شرنا، رھتی اور فارج فوجیں آتی رہیں۔ ان کے ساتھ دریائے نیل کے سیلاب کی طرح بہت کچھ تباہ کاری آتی۔ لیکن اسی کے ساتھ بہت سی زرخیز مٹی بھی

آئی جس نے اس قدیم سرزمین کو مالا مال کیا، اور اس سے بیش از بیش تازہ دم
تمدن کی کوئیلیں پھوٹی رہیں۔

ہندوستان کی تاریخ میں ان بیرونی محرکات نے بہت نمایاں حصہ لیا، اصل
یہاں کی تمدنی نشوونما تین وھاروں کے باہم ملنے سے ہوئی اور ان کے دور میں
ایک خاص انداز کا تمدن پیدا ہوا۔

ہندوستان میں ہمیشہ سماج کے دو ممتاز درجے رہے ہیں۔ ایک اونچا
اور دوسرا نیچا۔ پہلا گوتمداد میں کم رہا، لیکن اس کے مذہب، سماجی تصورات
اور ادارے بہت ہی ترقی یافتہ تھے اور دوسرا جس میں عوام الناس کا کثیر التعداد طبقہ
شامل تھا، تمدنی اعتبار سے ادنیٰ درجہ میں تھا۔ پہلے میں تو امرار اور تعلیم یافتہ
افراد ہیں اور دوسرے میں عوام الناس۔

یہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہو کر اس نقشے کے دو خط مہیا کرتے
ہیں۔ اور تیسرا خط ان بیرونی اثرات کی دین ہے جو ملک میں پُر امن طریقہ سے، یا
بزدور قوت داخل ہوئے اور جنہوں نے اس نقشہ کی تکمیل میں حصہ لیا۔ ان تینوں کی
ترکیب اور نئے تمدن کی نشوونما قوم کی مخصوص ذہنیت کے اعتبار سے فطری
بنیادوں پر ہوئی اور یہ عمل نسلاً بعد نسل جاری رہا۔ ہندوستانی تاریخ کے یہ دور
متعین ہیں اور شمار کئے جاسکتے ہیں۔

اول تو ہندوستان کی تاریخ مجموعی طور پر تین ادوار میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔
یعنی قدیم، وسطیٰ اور جدید۔ پہلا دور ابتدائی زمانہ سے شروع ہو کر آٹھویں صدی
عیسوی پر ختم ہوتا ہے، دوسرا دور ایک ہزار سال کا آٹھویں صدی کے بعد سے
شروع ہوتا ہے اور تیسرا دور انیسویں صدی سے شروع ہوا ہے اور اب تک
جاری ہے۔

✓ قدیم دور کی تقسیم پھر چار زمانوں میں کی جاسکتی ہے، یعنی ویدوں کا زمانہ جو ساتویں صدی قبل مسیح میں ختم ہوتا ہے۔ بودھ مت کا زمانہ جو دوسری صدی قبل مسیح میں ختم ہوتا ہے، ابتدائی ہندو زمانہ جو تیسری عیسوی صدی کے وسط میں ختم ہوتا ہے، اور آخری ہندو زمانہ جو آٹھویں صدی عیسوی میں ختم ہوتا ہے۔ ✓ وسطی دور کی تقسیم دو زمانوں میں ہو سکتی ہے یعنی ابتدائی وسطی زمانہ جو آٹھویں صدی سے تیرھویں صدی تک رہا، اور ثانوی زمانہ جو تیرھویں صدی عیسوی سے شروع ہو کر اٹھارھویں صدی عیسوی تک رہا۔

پہلے دور میں ہندوستان کے اندر ایک شورش کا منظر نظر آتا ہے جس میں قبائل اور اقوام ایک دوسرے سے دست و گریبان ہیں اور ایک جماعت اپنا تمدن دوسری جماعت پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ آریوں اور غیر آریوں میں کش مکش ہوتی ہے اور جنگ نہ صرف سیاسی اور معاشی سطح پر ہوتی ہے بلکہ عقیدہ اور تمدن کی سطح پر بھی۔ ویدوں کے عہد کا لٹریچر اس بڑی کشمکش کا آئینہ دار ہے۔ اور اس کے مختلف مدارج ظاہر کرتا ہے، گو یہ مدارج لازمی طور پر متصل نہیں ہیں۔ آریوں کی یورش اس وقت شروع ہوتی ہے جب کہ فاتح لوگ سیاہی اور پروہت اپنی فتح کی سرخوشی کے عالم میں ان نورانی خداؤں کے بھجن گاتے ہیں جنہوں نے اُنھیں فتح، فراغابی اور درازی عمر کی نعمتیں عطا کیں۔ اس کے بعد آباد کاری اور شمالی ہند میں پھیلنا جبکہ سوچ بچار اور نئی حاصل کی ہوئی سرزمین پر حکمرانی کی ذمہ داری نے جوش گھنڈا کیا تو ایسے بھجن گائے جاتے ہیں جن میں سماجی انتظام کائنات کی ابتدا، انسانی مقصوم اور بنیادی حقیقت کے مسائل پر ان کے تصور آجلوہ گر تھے۔ آخر میں پھر فاتح اور مفتوح کا ایک دوسرے میں جذب ہونا جبکہ سحر اور مذہبی رسوم کو مذہبی کتابوں اور عبادتوں میں سوچ بچار اور فلسفہ کی براہری

کا درجہ ملا اور مظاہر پرستی کے عقاید اور اینٹ پتھر کی پوجا، نظام عالم اور وحد الوجودی خدا کے اعلیٰ اور لطیف تصورات کے دوش بدوش نظر آتے ہیں۔

رگ وید میں (خصوصاً اُس کے دوسرے منڈل سے دسویں منڈل تک) پہلے دور کے حالات ہیں، یعنی ان ابتدائی آریوں کی مذہبی اور سماجی زندگی اتر چھٹی مندرستان میں اور دریائے سرسوتی کے درمیانی حصہ میں۔ رگ وید کے پہلے اور دسویں منڈل اور سام اور یجر وید میں اُن کی مزید ترقی یافتہ حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اور اکھر دوید اور بہمن میں ویدک دور کی تکمیل ہوتی ہے جبکہ شمالی ہند پر درہائے گندک رسدائیر تک اُن کا تسلط ہو جاتا ہے اور ملک کے اصلی باشندے ویدک سماجی نظام میں شامل کر لئے جاتے ہیں۔

ویدک عہد تقریباً ساتویں اور چھٹی صدی قبل مسیح کے درمیان میں ختم ہوتا ہے۔ اس کے بعد ایک نیا عہد شروع ہوتا ہے جس میں ویدک تمدن میں ایک زبردست تبدیلی ایسی شد۔ وید سے وسیع پیمانہ پر ہوتی ہے کہ اس کا سارا ڈھانچہ پاش پاش ہو جاتا ہے۔ یہ صدمہ دو طرف سے پہونچا، ایک تو اندرونی، بچان سے جو سماج میں کشتریوں کے تفوق حاصل کرنے سے ہوا، اور دوسرے چھپی دنیا سے پراسرار طور پر اور تیزی کے ساتھ خیالات کے تبادلہ سے۔ چھٹی صدی قبل مسیح کا عہد دنیا کی تاریخ میں عجیب و غریب عہد تھا۔ جبکہ ایک ملک سے دوسرے ملک تک خیالات پھیل رہے تھے اور دور دراز چین سے لے کر مصر، یونان اور روم تک ان کا اثر محسوس ہوتا تھا اور شہر بابل جو اُس وقت تہذیب و تمدن کا بڑا مرکز تھا اور جہاں سے تجارت کا مال اور خیالات ایک سمت سے دوسری سمت کو جاتے تھے، اسی کی روشنی ہر طرف پھیل رہی تھی۔

ان اثرات نے ویدک تمدن پر یہ عمل کیا کہ ذہنی حیثیت سے سائنس، فلسفہ

اور بھانت بھانت کے تصورات اور جذباتی حیثیت سے شاعری فنکاری اور مذہبی پرستش کا ایک نیا دور شروع ہوا، اور اُدھر بنیادی ویدک مذہب کو اصول و ضوابط سے آراستہ کر کے مقبول بنایا گیا۔ اسی عہد میں اپنشد اور رگھوت گیتا کی تالیف ہوئی، فلسفہ کے تقلید پسند مذاہب شروع ہوئے، بودھ، جین مت اور بہت سے مختلف عقائد کی بنیاد پڑی، پہلی زرمیہ نظمیں اور بنیادی پُران وجود میں آئے۔ شنو اور شنو کی پرستش میں زہد و اتقائے عناصر شامل کئے گئے۔ علم اعشاریہ، علم تصریف، صرف و نحو، علم نجوم، ریاضیات و ادویہ کی توضیح کی گئی اور فنون جنگ، سیاست، مدن موسیقی، مصوری، بت تراشی اور فن تعمیر میں دسترس حاصل کی گئی۔ اس عہد کی ابتداء اور اختتام تقریباً شش ناگ خاندان کے عروج اور موریہ خاندان کے زوال کا ہم عصر ہے (سنہ ۶۰۰ ق م تا سنہ ۶۰۰ م)

اس توسیع سلطنت اور تمدنی شان و شکوہ کے دور کے خاتمہ کے قریب ہی اتر بھپی فضا پھر غبار آلود ہو گئی، اور وحشی اقوام کے غول کے غول اور برہمنی حملہ آور کالی بلابن کر نمودار ہوئے۔ اینیو کس اعظم ڈیٹیس یوکر پڈالس اور مناند رملک کی سرحدوں پر منڈلانے لگے، بلکہ اندر بھی گھس آئے اور یوچی اور شک کی وحشی قومیں سیلاب کی طرح مغربی درہ ہائے کوہ سے حملہ آور ہوئیں اور سندھ، پنجاب اور متھرا کے ارد گرد اپنی آبادیاں قائم کیں اور سوراشر کے خاکستارے پر قابض ہو گئیں۔ یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ ان واقعات کا موریہ سلطنت کے خاتمے پر کس حد تک اثر پڑا، لیکن اسی زمانہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس میں ہندو مت کو پھر غلبہ حاصل ہو گیا یہ ایک عبوری دور تھا۔ شاہی سرپرستی میں سنسکرت علوم پھر زندہ کئے گئے۔ بڑی بڑی زرمیہ نظموں کو پھر سے مدون کیا گیا، عام افسانوی روایات سمرتی کی صورت میں تالیف کی گئیں۔ قدیم ترین پُران جو فلسفی تصورات کا بے ترتیب ذخیرہ تھا رفتہ رفتہ کاٹ چھانٹ

کر ایک نظام میں ڈھالا گیا، مذہبی دیوتاؤں میں وشنو اور شیو کی پوجا کو دوسرے دیوتاؤں پر فوقیت حاصل ہو گئی۔ بودھ مت، چین، وسط ایشیا اور ایران تک پھیل گیا اور گواس کے دو ٹکڑے ہو کر ہنایان اور مہایان اور ان کی مہنی شاخوں میں منقسم ہو گیا، تاہم فنکاری کی دنیا میں اسی کی بادشاہت رہی اور بھرپور تساجی، سارناتھ اور امراؤٹی کی یادگار تعمیرات اسی سے متاثر ہوئیں۔ چین مت جو گجرات اور تامل کے علاقوں میں پھیل گیا تھا سوئمیر اور ڈگمبر مذاہب میں منقسم ہو گیا۔

یہ سنسکا، کانوا اور ستواہن برہمن خاندانوں کے سیاسی شاہ کا زمانہ تھا، اور شہنشاہی م سے ۲۳۵ عیسوی تک رہا۔

اس آخری عہد کا خاتمہ انتہائی بد نظمی اور خانہ جنگی کے مناظر پر ہوا۔ ستواہنوں کا اقتدار پاش پاش ہو گیا اور مغربی ہند میں جو سلطنت کشانوں نے قائم کیا تھا وہ منتشر ہو گئی اور اس کے بعد کے زمانے کا آغاز انتہائی پرکٹگی میں ہوا جو کھجور اتر چھپی بیرونی حملے اور جن کا عکس پرائوں کے بے ترتیب بیانات میں ملتا ہے جو اندھراؤن کے جانشین ابھر کر دھیل، شک، یون، باہلیک اور دیگر عجیب الہیت خاندانوں سے متعلق ہیں۔ سو سال تک ہندوستان کی تاریخ پر تاریکی کا پردہ پڑا رہا جو چوتھی صدی میں گپت خاندان کے عروج پر اٹھا۔ اگلے چار سو سال ہندوستانی تمدن کے روز افزوں حلقہ میں ایک درخشاں عہد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قومی زندگی کے ہر شعبے میں بڑی ترقیاں ہوئیں۔ مذہب کے اعتبار سے ہندو مت نے بہت ہی ترقی یافتہ شکل اختیار کی۔ شیو اور وشنو کی پوجا تمام مذاہب پر غالب آگئی۔ شکتی مت کا آغاز ہوا۔ لیکن ویدک قربانیاں متروک ہونے لگیں۔ بودھ مت اور چین مت کی ترقی بالکل رک گئی اور بالآخر وہ مٹھا کر رہ گئے۔ ہندوؤں کے مذہبی لٹریچر میں مہابھارت (بشمول ہری ونش)، اور راماین آخری مرتبہ شرح کئے گئے اور پرائوں کی از سر نو

تدوین ہوئی، فلسفہ میں چھ درسنوں کی پوری طرح تنظیم و تدوین ہوئی، دشتنہ اور
شیونڈا سب کے فلسفے (پنج راتر، سمیتا اور شیو آکم) اور دیگر فرقہ وارانہ (تاسرک)
اور بھانت بھانت کے مذاہب وجود میں آئے۔ شاعری میں کالیداس، دندوی، بان،
بھاردی وغیرہ نے اس عہد کو چمکایا اور نثر میں پنج تہر اور دیگر پریوں کے افسانے
وجود دنیا کے افسانوں کا منبع ہیں تصنیف کئے گئے۔

سائنس میں آریہ بھٹ، برہم گپت اور وراہ مہیر نے علم نجوم و ریاضیات کو
ترقی دی اور واگ بھٹ نے ادویہ کی ایک قرا با دین مرتب کی، مصوری بہت ترقی
اور تعمیر کے فنون میں اجنتا، ایلورہ، باگھ، بدامی، سارناٹھ اور دیگر
یادگاریں مکمل ہوئیں۔

سرش کی سلطنت کے خاتمہ پر تاریخ قدیم کا آخری دور بھی ختم ہوا اور
نیا دور جسے بجا طور پر وسطی دور کہا جاسکتا ہے، شروع ہوا۔ قدیم سے وسطی دور
تک جو تغیرات ہوئے وہ بہت دور رس تھے۔ سیاسی اعتبار سے تقریباً خود مختار
ریاستوں کا شاہی نظام جو ایک ڈھیلے ڈھابے وفاق میں منسلک ہوں۔
اور ایک بالاتر اقتدار کی بالادستی تسلیم کرتے ہوں ختم ہو گیا اور اس جاگیردارانہ
فرقہ بندی کا آغاز ہوا جس میں راجپوت قبائل مسلسل ایک دوسرے سے جنگ
آزماتے اور مسلمانوں کی فتح کا راستہ صاف کر رہے تھے۔ مذہبی اعتبار سے
اس عہد میں بودھ مت اور جین مت کا اس سرزمین سے بالکل خاتمہ ہو گیا
جہاں وہ پیدا ہوئے تھے اور سارے ہندوستان میں فرقہ واری ہندویت
قائم ہو گئی جو اسلام کی تحریک کے دباؤ سے ترقی کرنے لگی۔ فنکاری میں تعمیر اور
مصوری کے ہندو مسلم طرز کی نشو و نما ہوئی، لٹریچر میں سنسکرت کو زوال ہوا اور
کئی موجودہ زبانیں ابھریں جن میں سے ایک اردو ہے۔ سائنس میں عرب تصورات

شعبہ علاج، ریاضیات اور علم نجوم میں داخل ہوئے۔ مجموعی طور پر سماجی زندگی کے ہر شعبہ میں اتنی زبردست تبدیلیاں ہوئیں کہ اس سے ایک نئے عہد کی بنیاد پڑی۔ اس عہد کو پانچ پانچ سو سال کے دو عصور میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا عصر آٹھویں سے تیرھویں صدی تک اور دوسرا تیرھویں سے اٹھارہویں صدی تک۔ پہلے عصر کو ابتدائی وسطی دور اور دوسرے کو آخری وسطی دور کہہ سکتے ہیں۔ پہلے عصر میں اسلام ہندوستان کے اندر داخل ہونا شروع ہوا۔ جنوب میں برہمن طریقے سے اور سندھ اور آترکچیم میں تشدد کے ساتھ، اور دوسرے عصر میں یہ تقریباً سارے خاکسائے ہند پر چھا گیا۔

مسلم اثرات نے ملک کے تمدن میں جو تبدیلیاں کیں اُن کی تشریح کے لئے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ اسلام کے آنے سے پہلے کی حالت بیان کی جائے۔ مناسب ہوگا کہ تمدن کو دو شعبوں میں تقسیم کیا جائے، یعنی مذہب اور فلسفہ و فنکاری۔ اور دونوں کا حال مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے کے وقت سے اٹھارھویں صدی میں مغل سلطنت کے خاتمہ تک الگ الگ بیان کیا جائے۔

اسلام سے پہلے کا ہندو کلچر

ہندوستان اور اسلام کے تعلقات آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوئے۔ اس سے پہلے یہاں کے مذہبی حالات کی کیا صورت تھی، اسے سمجھنے کے لئے ضرورت ہے کہ ایک ایسا اصول متعین کیا جائے جس سے خیالات اور عبادات کے رجحانات آسانی سے ظاہر ہو سکیں۔ اس زمانہ کے فرقوں اور عقیدوں کی کثرت اور ان کے باہمی تعلقات اور اختلافات کی تفصیل نہایت پیچیدہ ہے اور آدمی کو ابھٹنوں میں ڈالنے والی ہے، اس لئے اس کا بیان نہ فائدہ مند ہے اور نہ اس کی کوشش کی جائے گی۔

ہندو مذاہب کا مرکزی مسئلہ نجات (موکش) ہے اور ہندوؤں کے نزدیک اس کے حصول کے تین راستے ہیں۔ یعنی راہ عمل (کریم)، راہ علم (گیان)، اور راہ برہمنیت (بھگتی)، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمام مذہبوں اور فرقوں کو ان تین عنوانات کے تحت بیان کیا جائے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تینوں راستے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں اور نہ ان میں کوئی کسی کی ضد ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سمجھی ہندو فرشتے ان تینوں کی افادیت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اپنے پیروؤں پر ان کی پابندی واجب جانتے

ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ راہ عمل پر سب سے پہلے زمانے میں زور دیا گیا۔ پھر راہ علم کی اہمیت بڑھی اور آخری زمانے میں کھگتی کا دور دورہ ہوا۔ یہ تینوں طریقے ساتھ ساتھ چلتے رہے لیکن پہلے دور کا اثر کم ہوتا گیا اور کھگتی مارگ کا اثر بڑھتا گیا۔ عمل کا راستہ خاص کر ویدوں نے بتایا۔ برہمن، کلپ سوترا اور یاماںسا میں اس کی تشریح و تدوین ہوئی، اور دھرم شناسٹر، مہا بھارت اور پرائوں نے اسے عام کیا۔ سوال یہ ہے کہ اس کرم مارگ کی فلسفیانہ بنیاد کیا ہے؟

ویدک تصورات کی تاریخی بنیاد کچھ بھی ہو، لیکن جب ان تصورات میں غنیتی آئی تو یہ ایک مدلل مذہبی نظام بن گئے۔ یہ نظام ایک اعلیٰ ترین ہسی پر مبنی ہے جو حقیقت کامل ہے۔ یہ ہستی واحد (ایک، مشخص، پرس، خالق، روشناس، پر جاپتی)، مطلق (تد)، وہ اعلیٰ ہستی (برہمن)، محیط کل، عالم کل، قانون اخلاق کو قائم رکھنے والی، اور نظام کائنات کی نگراں ہے۔ وہ باپ ہے دنیا کی رکھوالی ہے اور خواہشات کو پورا کرنے والی ہے۔ دنیا میں جو رنگارنگ، متحرک و غیر متحرک چلتے اور اڑنے والی ہستیاں ہیں، ان سب کی آقا یہی واحد ہستی ہے۔

اُس نے دنیا کو کس طرح پیدا کیا؟ ویدوں میں اسے کئی طرح سے بیان کیا گیا ہے۔ کبھی تو یہ تصور کیا گیا ہے کہ کائنات کا وجود آپ سے آپ ہو گیا۔ یہ ناپ تول کو کھیر دیا گیا۔ اس میں بنیاد پختہ اور متناسب ہے، کبھی کائنات کو ثربانی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ خود پرس نے ثربانی دی اور اس کے مختلف اعضاء سے کائنات کے متناسب حصے بنے۔ فلسفیانہ انداز سے دیکھا جائے تو تخلیق عدم وجود راست، سے وجود درست، کا ارتقائی عمل ہے۔ شلہ شروع میں عدم وجود اور وجود دونوں معدوم تھے۔ ایک تاریک خلا تھا جس میں پرس سکون کے ساتھ سانس لیتا تھا۔ ہوا بھی نہ تھی۔ پھر اس میں خواہش پیدا ہوئی اور یہی وجود اور عدم کا رشتہ اور ساری تخلیق کا باعث ہوا۔ لیکن جس نظریہ کو

زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ ازنی ہستی نے پہلے پانی پیدا کیا، جس پر ایک سنہرا اندا تیر رہا تھا پھر وہ اس اندے میں داخل ہوا اور برہما بن کر نمودار ہوا یہی سب سے پہلی مخلوق ہے۔ پھر برہما نے دیوتا، آسمان، زمین، چاند، سورج دنیا اور انسان پیدا کئے۔

تخلیق کے ان تمام نظریات سے وحدت الوجودی عقیدہ کا صاف رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تخلیق یا تو اس طرح ہوئی کہ علت الحلل خود کائنات میں منتقل ہو گیا، یا جو ہستی ماورائے ادراک تھی وہ سب پر حاوی ہو گئی یا جو چیز ظاہر نہ تھی وہ ظاہر ہو گئی۔ لیکن اس وجودیت میں شخصیت کا اصول پنہاں ہے اس لئے کہ کائنات خواہش کی پیداوار ہے اور تخلیق ارادہ کی۔

واقعہ یہ ہے کہ راہ عمل کے عقیدہ کے لحاظ سے یہی تصور سب سے زیادہ اہم ہے۔ کائنات مشیت خداوندی کی بساط ہے، ہر جاندار اور غیر جاندار اسی کے ابدی احکام سے متحرک ہے اور تمام حرکت و عمل ایک ہی قانون کے رشتے میں منسلک ہے، رات، دن، سورج، چاند، دریا، سمندر، یہی نہیں بلکہ خود دیوتا یعنی اگنی، سوم، برہمپت، اندرا، ادیت اور ورون بھی اسی قانون کے پابند ہیں۔ یہی نہیں بلکہ انسانی قربانی یا مذہبی رسوم کی شکل میں جو عبادت کرتا ہے، وہ بھی ایک ہمہ گیر اور عالمگیر کائناتی قانون کی تابع ہے۔ دراصل اس قانون کے دبدبہ و قوت کے آگے دیوتاؤں کی قوت بھی پیچھے ہے۔ اس عالمگیر نظام کا نشان قربانی ہے جو پر جا پتی کی قدرت کا وسیلہ بھی ہے، اس لئے کہ پر جا پتی کی قوت جب تخلیق کے عمل میں صرف ہو جاتی ہے تو دیوتا قربانی سے اس کی تلافی کرتے ہیں اور پھر پہلی سی قوت بحال کر دیتے ہیں قربانی ہی کے ذریعہ سے دیوتا اپنی سرگرمی، بارش اور طوفان اور سورج کے طلوع ہونے میں ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح قربانی ایک وسیلہ ہے جس سے خدا کی مرضی پوری ہوتی ہے۔ انسان خدا کی

مخلوق اور اس کی رضا کا تابع ہے۔ وہ اس رضا کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور قدرتِ اعلیٰ دیوتاؤں کی طرح اپنے اعمال کو رضائے الہی کے مطابق کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح قربانی اس دنیا میں فرائعِ باہمی اور آخرت میں رضائے الہی کی برکتیں حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

غیر فانی روحانی مسرت کی راہ عمل ہی کی راہ ہے اور یہ راہ عبارت ہے قربانی سے جس کے پیچھے عقیدت اور جس کے جلو میں عبادت ہو۔ قربانیاں کئی قسم کی ہیں، ایک تو فرض اور مقررہ (نتیجہ) دوسرے فرض اور غیر مقررہ (نئی تیکا) اور تیسرے اختیاری (کامیاب)۔ ان کے علاوہ بڑی قربانیاں ہیں جو بعد کے زمانہ میں بیشتر متروک ہو گئیں اور پھر گھریلو قربانیاں ہیں (گرہیا) جو اب بھی افراد کی زندگی میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ویدک عہد میں قربانیوں میں جانوروں کی قربانی اور نیز پھل، دودھ اور چادل کی رونی کی ضرورت ہوتی تھی۔ لیکن جانوروں کی قربانی مذہبی رسوم سے متروک ہو گئی اور مہرئی کے ماننے والے صرف وہی قربانی کرتے تھے جس میں خون نہیں بہایا جاتا تھا۔

باد جو یہ قربانی کا نظریہ قانون کائنات سے ہم آہنگ ہے اور اس لئے حصول مقاصد میں کارگر ہے۔ تاہم انسانی عمل محض اسی حد تک محدود نہیں ہے، چنانچہ انسان کی زندگی کا ایک نقشہ بنایا گیا اور سماج میں اُس کی حیثیت کا تعین کیا گیا۔ زندگی کے چار مدارج (آسرم) اور سماج کی چار قسموں (ورن) میں سے ہر ایک کے لئے قوانین بنائے گئے اور پابندی کے ساتھ ان فرائض کی ادائیگی مذہبِ عمل کا لازمی جزو بن گئی (ورن آسرم دھرم)۔

کھجوت گیتا میں اس تصور کو ایک دوسرے انداز میں پیش کیا گیا اور یہ سکھایا گیا کہ نجات راہِ عمل سے حاصل کی جاسکتی ہے اور عمل کا مفہوم یہ رکھا گیا کہ نتائج سے بے پروا ہو کر فرائض کی ادائیگی کی جائے۔ اس طرح کرمن کے مذہب کی یہی نظری بنی رہی لیکن

عام طور پر لوگوں نے اس کا مطلب یہ سمجھا اور اسی پر کم و بیش عمل ہوا کہ دیوتاؤں کو قربانی پیش کی جائے اور خانگی رسوم کی پابندی کی جائے دیدوں میں دیوتاؤں کی تخلیق کا جو تصور پیش کیا گیا تھا اُس کے مطابق وہ قدیم ترین مخلوق تھے اور فطرت کی قوتوں کا ایسا منظر تھے جن میں انسانی اور خدائی دونوں طرح کی صفات پائی جاتی تھیں۔ یہ نامکمل شکل کی قدرتی قوتیں تھیں۔ اور چونکہ ان کے فرائض کا کچھ تعین نہیں ہوا تھا اس لئے یہ بلا وقت ایک دوسرے میں ضم ہو گئیں۔

”لوگ اُسے اندر، مگر، درون اور انہی کہتے ہیں اور وہ پنکھ والا

آسمانی گردِ متن ہے۔“

لیکن بعد کو ان دیوتاؤں کی شخصیتیں معین ہو گئیں اور جس وقت مسلمان ہندستان آئے ہیں اُس وقت قدیم دیوی دیوتاؤں کی اہمیت اور تعداد میں بہت کچھ تغیر ہو گیا تھا۔ ان میں سے بیشتر تو عام دیوتاؤں کی فہرست سے خارج ہو گئے تھے اور بہتوں کی قدر منزلت میں بہت زیادہ کمی ہو گئی تھی اور کئی نئے دیوتا خواص میں مقبول ہو گئے تھے۔ چونکہ یہ بلند مرتبہ کی ہستیاں تھیں اس لئے نظام کائنات میں اور انسان کی زندگی میں ان کی بڑی اہمیت تھی۔ ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے قربانی اور پوجا کی ضرورت تھی اور ان کے غضب سے بچنے کے لئے ان کے شایانِ شان رسوم اور پر اشیت کی۔ ان میں سے ہر دیوی دیوتا کے ماننے والے الگ الگ فرقے تھے اور خاص خاص دیوتاؤں کے جدا گانہ فرقے بن گئے تھے۔ بعد کو جو تبدیلیاں ہوئیں ان کے کچھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ اُس وقت ہندستان میں کتنے فرقے رائج تھے اور ان کی مقبولیت اور تعداد ایک دوسرے کے مقابلے میں کیا تھی۔

ویدک دیو مالا میں جو دیوتا تھے وہ یا تو آسمانوں میں رہتے تھے یا فضا میں تھے یا زمین پر رہتے تھے۔ ان کی تعداد تینتیس کہی جاتی تھی لیکن جن کے کھجن سب سے زیادہ

گائے جائے جاتے تھے وہ اندراگنی اور سوم تھے۔ ورون کا درجہ سب سے اونچا تھا اور پر جاپتی آفائے تخلیق تھا۔ دشنواور وودیشیو کی طرف بہت کم توجہ تھی۔ قدیم رزمیہ اساطیر میں برہما خالق اور سب دیوتاؤں کا شفیق باپ ہونے کی حیثیت سے ان کی پرستش کی کمری صدارت پر ممکن تھا جبکہ انکی، ورون، ایم، کوہیر اور اندر کا نام سب سے زیادہ چیا جاتا تھا۔ بعد کو شیوا اور دشنوکو برتری حاصل ہو گئی اور شیوا دشنواور برہما تینوں کے ملنے سے ایک بڑھتی ہوئی تثلیث وجود میں آ گئی۔

ساتویں اور آٹھویں صدی کے لٹریچر میں اس کا ذکر بکثرت ملتا ہے کہ اُس زمانے میں کون سے دیوتا عوام میں مقبول تھے اور عبادات کا عام رنگ کیا تھا۔ اس میں چینی سیاحوں کے بیانات، سنسکرت کے ڈرامے، دیسی راجاؤں کے سکون کے نقوش اور عرب مصنفین کے تذکرے بھی شامل ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں غیر ویدک مذاہب جن میں مت اور بدھ دھرم رو بہ انحطاط تھے اور قدیم ویدک مذہب بہت بدل گیا تھا۔ شیو کی پوجا کا عام رواج تھا اور یہی ہندوستان کا غالب مذہب تھا۔ شکتی کا عقیدہ اہمیت حاصل کر رہا تھا اور عام طور پر دشنواور دوسرے دیوتاؤں کی عظمت گھٹ رہی تھی۔

پانچویں صدی میں فاماہیان نے ہندوستان کا دورہ کیا۔ اُس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک کے شمال مغربی حصہ میں کابل اور ختن سے متھرا تک اس وقت بھی بدھ ازم (مہایان) کا غلبہ تھا۔ مدھیہ دیس میں مذہب ازم اور ہندو ازم تیزی کے ساتھ ایک دوسرے میں جذب ہو رہے تھے۔ پھیالوے فرنے ایسے تھے جو قدیم مسلہ عقائد سے پھر گئے تھے اور مادی مظاہر کی حقیقت کے قائل تھے اور بدھ دھرم کے پیرو مہایان عقیدہ کو مانتے تھے۔ لیکن قدیم علاقہ جو بدھ ازم کا گہوارہ تھا بالکل ویران ہو رہا تھا۔ سنگھرام اور وہیہارے کھنڈ ہو رہے تھے اور کپیل دستو کشتی نگر، ویسالی، پاتلی پتر گیا

کے قدیم شہروں میں بدھ پجاری تقریباً ناپید تھے۔ زمین بھر مور سی تھی اور باشندے بھاگ گئے تھے، سڑکوں پر وحشی جانوروں کا رہنا تھا اور ہر طرف ویرانی چھائی ہوئی تھی۔ لیکن مشرق میں کیا اور تاملینی کے درمیانی علاقہ میں اب بھی اس کا ذکر کاغذ پر ہوتا تھا۔ دو سو سال بعد جب ہیون تسیانگ نے ہندوستان کا دورہ کیا تو بدھ مذہب کے دوش بدوش ہندو مذہب بھی مضبوطی کے ساتھ قدم جمائے ہوئے تھا۔ شمال مغربی علاقوں میں اب بھی اس مذہب کو فروغ نہیں حاصل تھا۔ لغمان میں گندھارا میں اٹوٹا میں کشمیر میں پنجاب میں حتیٰ کہ متھرا تک میں ہر جگہ ہایان نے ہنایان کو بے دخل کر دیا تھا اور اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ دیو کے مندر اور برہمن پجاری اہمیت میں بدھت سنگھرام اور سرامن کے ہم پلہ بنے۔ بدھ دیس، مشرقی ہندوستان اور جنوب میں جہاں جہاں وہ گیا یہی صورت حال دیکھی شمالی ہند کا مہاراجہ ہرش وردھن دونوں مذہبوں کی برابر عزت کرتا تھا اور پریاگ کے بڑے میدان کے بڑے تنوہار کے موقع پر وہ ایک دن بدھ کی مور تی نصب کر کے اور دوسرے دن سوریر اور ہیشور کی مور تیاں نصب کر کے اور ان کی پوجا کر کے اپنی غیر جانبداری کا مظاہرہ کیا کرتا تھا۔

ہیون تسیانگ کے سفر نامے میں اس کا ذکر بجزرت ملتا ہے کہ شیو کی پوجا کا عام رواج تھا اور یہ پوجا خاص طور پر شویات کی شکل میں کی جاتی تھی۔ وادی سوات میں شیو کا چہرہ تھا جو فضلوں کو نقصان پہنچاتا تھا۔ سولی کے اتر پلو شا کے شمال مشرق میں ہیشور کی ہوی بھیا کا بت تھا اور راکھ ملے ہوئے تیر تھکوں کا ایک مندر۔ مکران میں دیو کے سیکڑوں مندر تھے اور لوگوں کی ایک بڑی تعداد شویات کی پوجا کرتی تھی شہر میں ہیشور کا ایک بڑا مندر تھا جس کا شویات کے پروردگار احترام کرتے تھے فالانا (بلوچستان) میں دیو کے مندر تھے جو بیشتر شویاتوں کے تھے۔ ہیشور پور (سندھ کے شمال) میں

لوگ بدھ ازم کے پیرو نہیں تھے اور مندروں کی اکثریت پشتوپاتوں کی تھی۔^{۲۲} اور تین پوچی لو
 سندھ کی ایک باجگذار ریاست) میں ہمیشور کا ایک عظیم الشان مندر تھا اور بہت سے
 پشتوپات تھے۔^{۲۳} ختن میں بھی پشتوپات تھے اس لیے کہ چینی حکمران نے اپنے دام سلطنت کی بنیاد
 رکھنے کے لئے ایک پشتوپات انجنیر کی خدمات حاصل کی تھیں۔^{۲۴} کشمیر میں کریتیا دن
 نے بدھ انوم کہ بے دخل کر کے ایک نیا مذہب (غالباً شیویت) مت رائج کر دیا تھا۔
 پنجاب میں دریائے سندھ سے لے کر ستلج تک اکثریت ملحد تھے۔ جلدھ میں سارے
 ملحد پشتوپات مت عقیدے کے تھے (راکھ ملے ہوئے) رہی چھتر درامنگی میں ایسے نرتے
 تھے جو ایشور کے نام پر قربانی کرتے تھے اور راکھ ملے ہوئے (پشتوپات) کے زمرے میں
 شامل تھے۔ کپتھا (سنگیا) میں بھی مندر تھے جہاں ہمیشور کی پوجا اور اس کے نام کی
 قربانی ہوتی تھی۔^{۲۵} قنوج میں ہمیشور کا ایک شاندار مندر تھا۔^{۲۶} بنارس میں سوتاسے
 اور پر دیوا کے مندر تھے اور دس ہزار سے اوپر ان کے پجاری۔ ان میں سے بیشتر شیو کے
 عقیدتمند تھے (تاتیوتائی)۔ ان میں سے کچھ تو بال کٹواتے تھے اور کچھ جوڑا باندھتے
 تھے۔ یہ اپنے جسم پر راکھ ملتے تھے اور پیدائش و موت سے نجات حاصل کرنے کے لئے
 طرح طرح کی ریاضتیں کرتے تھے۔^{۲۷} یہاں تقریباً سو فٹ اونچی ہمیشور کی تانبے کی
 مورتی تھی۔ دیکھنے میں وہ متین، باوقار اور عظیم تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ واقعی اس
 میں زندگی ہے۔^{۲۸} کپل و ستوں میں ایشور کا مندر تھا۔^{۲۹} جو دھیا کے آگے دوسری طرف
 دریائے گنگا کے کنارے بحری ڈاکو بستے تھے، جوڑ کا کی پوجا کرتے تھے اور ہر سال انسانی
 قربانی کرتے تھے۔^{۳۰} بنکال میں ششائک جو کہ شیوی تھا بدھستوں پر ظم و تشدد کرتا تھا۔
 مالنداک کی پونی ور سٹی میں ہیون تسیانگ کا بھومادون سے مباحثہ ہوا۔ جو اپنے جسم پر راکھ
 ملے رہتے تھے۔^{۳۱} اور کاپالیوں سے بھی مناظرہ ہوا جو اپنے سر پر پٹوں کی ٹوپی پہنتے
 تھے۔^{۳۲} مشرقی ساحل پر مندوؤں کے مختلف فرقے آباد تھے اور بھرم راگیری اور دھنگ کا

میں درگا کی پوجا کا رواج تھا۔ مغربی ہند میں مالوہ علم و فضل کا مرکز تھا اور اپنی علمی سرگرمیوں کی وجہ سے بڑی شہرت رکھتا تھا اور وہاں دیوا کے سکپٹوں مندر رکھے اور بیشتر فرنی پشوپات تھے۔^{۳۹} ایران، افغانستان اور وسط ایشیا میں بدھستوں کے علاوہ پشوپات تھے اور وہ جو اپنے مذہبی رسوم خود اپنے مندروں میں ادا کرتے تھے۔^{۴۰}

ہیون تسیانگ کے بیان کی تائید اور بی شہادتوں سے بھی ہوتی ہے۔ سودر کا مری چکرکام میں بدھ اندم کے غلبہ کا تذکرہ ہے لیکن شیو کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ ہندی نے برکتوں کی دعا ٹیکسٹ (شیو) سے مانگی جس کی منی گردن میں گوری کے ہاتھ حمل ہیں اور سبکی کی طرح چمک رہے ہیں۔ کالیداس نے رگھونش کے شروع ہی میں پاربتی اور پریشور کی حمد و ثنا کی ہے۔^{۴۱} بان کی ہرش چرترا یہ استعاروں سے بھری پری ہے، جن کا اشارہ شیو کی طرف ہے۔ اس نے جمائی لیتے ہوئے مہابیروں کے منہ کی کشادگی اور شیو کی کمندوں کا ذکر کیا ہے جو برہما کی کھوپری سے بنا ہے۔^{۴۲} جہاں اس نے مختلف عقائد کے ماننے والوں کا تذکرہ کیا ہے وہیں پشوپات کا ذکر بھی ملتا ہے۔^{۴۳} کا دمیری میں ہما کالی کے نام سے شیو کی حمد و ثنا کی گئی ہے۔ اس میں شیو کو جو فو قیت دی گئی ہے۔ اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں شیو کی پوجا عام تھی۔^{۴۴} اُجین کے متعلق یہ مشہور تھا کہ اسے ہما کال نے پیدا کیا ہے۔ بھو بھوتی نے مادھو میں ہاتھی کو شکر کے مندر کی زیارت کرتے دکھایا ہے۔^{۴۵} مغربی ہند میں شیو کی پوجا کا عام رواج تھا، ماندھاتا، اُجین، ناسک، الپورہ، احمد نگر کے مشرق میں ناگنا تھا اور بھیم ندی کے سوت پر بڑے بڑے رنگ کے مندر رکھے اور بارہویں صدی عیسوی تک ماندھاتا میں جانوروں کی قربانیاں کی جاتی تھیں۔^{۴۶} پرائوں کی تدوین و ترتیب کی صحیح تاریخیں معلوم نہیں ہیں اس لئے ان کی شہادت پر اعتبار کرنا تو مشکل ہے لیکن ہما بھارت اور پرائوں میں شیو کو جو اہمیت دی گئی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے

کہ شیو کی پوجا کو اس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی تھی کہ ہر ہندی نظام کو اسے ایک خاص
 مرتبہ دینا پڑا۔ یہ تو ممکن ہے کہ برہما شیو اور وشنو کی جو تثلیث بنی تھی اس میں شیو کی شمولیت وشنو
 کے بعد ہوئی ہو اور ہما بھارت اور سیرانوں کی تدوین و ترتیب میں شیو کے نقطہ نظر کو جو حصہ
 حاصل ہے اس سے کہیں پہلے وشنو کی طرز فکر نے اس پر اثر ڈالا ہو، تاہم اس
 میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ شیو اور وشنو کی پوجا ساتھ ساتھ ہوتی تھی اور گپت
 راجاؤں کے دور میں تو شیو کو وشنو سے زیادہ مقبولیت حاصل تھی۔ کشان راجاؤں
 کے سکوں اور مختلف شاہی خاندانوں کے کتبوں سے بھی یہی پتہ چلتا ہے۔ ساتویں اور
 آٹھویں صدی میں عرب گجرات کے ساحل پہنچ کھبیات اور ملابار کے ساحل پر کئی بار
 آئے اور انھوں نے ہندو فرقوں کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔ ان کے مشاہدات
 ان کی ان کتابوں میں شائع ہوئے جو نویں صدی اور اس کے بعد لکھی گئیں۔ ان تذکروں
 میں ہندستان کے مذہبی اور سماجی رسم و رواج پر دلچسپ بحث ہے۔ عربوں نے قدیم
 انھیں باتوں پر توجہ کی جو ہندستان میں تو عام تھیں لیکن انھیں نئی اور انوکھی معلوم ہوتی
 تھیں۔ مثلاً سلیمانؑ نے ان درویشوں کا ذکر کیا ہے جو پہاڑوں اور جنگلوں میں پھرتے تھے
 جنگلی جڑی بوٹیاں اور پھل کھاتے تھے اور دنیا سے تقریباً بے تعلق تھے۔ اس نے تارک
 الدنیا جو کیوں کا بھی ذکر کیا ہے جو چیتے کی کھال کمر پر باندھتے تھے اور ریاضتیں کرتے تھے۔
 ابوزید الحسن سیرانی نے آوارہ گرد سادھوؤں کا ذکر کیا ہے جو انسان کی کھوپری ایک دری
 میں باندھ کر نگلے میں پہنتے تھے اور اسی کھوپری میں کھانا کھاتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کاپالیکا
 ہونگے جو ایک شیوی فرقہ تھا۔ ابوالفرج محمد بن الحنفی انصاری نے جو مشہور عالم کتاب الفہرست
 کا مصنف ہے ۸۶۳ء کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب سے (غالباً لکندی کی) ہندو
 فرقوں کا حال نقل کیا ہے۔ اس کتاب میں ہندستان کے متعلق جو معلومات ہیں وہ اس بغیر
 کے مشاہدات پر مبنی ہیں۔ جسے یحییٰ بن خالد البرمکی نے ہندستان بھیجا تھا۔ اس میں ہما کال

فرقے کا ذکر ہے اور شیو کے مندر کے بت کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے (یہ مندر غالباً اُچٹین میں ہوگا)۔ الشہرستانی (۱۱۵۳-۱۲۲۶ء) نے کتاب الملل والنحل میں پشوپاتون (بہوادیہ) کا ذکر کیا ہے جن کا رسول انسانی شکل کا ایک فرشتہ تھا جو پہل پر سواری کرتا تھا اور انسانی کھوپڑیوں کی ٹوپی سر پر اور گھونگیوں کا ہار گلے میں پہنتا تھا اس کے ایک ہاتھ میں انسانی کھوپڑی اور دوسرے میں ترسول تھا اس کے علاوہ مہا کال اور شیو کی مورتوں کا بھی اس میں ذکر ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں اور آٹھویں صدی میں شیو کی پوجا ہندوؤں کے بیشتر حصہ میں رائج تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ دوسرے دیوتاؤں کی پوجا بھی ہوتی تھی اگرچہ شیو کی طرح اُن کی حکمرانی کا حلقہ وسیع نہ تھا۔ ان دیوتاؤں میں وشنو کو خاص اور سب سے زیادہ مقبولیت حاصل تھی۔ ہیون تسیانگ نے دیوا کے مندروں اور مندر فرقوں کا ذکر کیا ہے، لیکن وہ عام طور کے تفصیلات سے بحث نہیں کرتا۔ ہاں جہاں کہیں اُس نے شیوی فرقوں اور مندروں کا تذکرہ کیا ہے وہاں اُن کی تفصیل بھی دی ہے۔ اُس کے سفر نامے میں نوادیوکل ۲۵ رتوج کے پاس، میں وشنو کے مندر اور مہاسار (آرہ کے پاس) میں نرائن دیو کے مندر کا ذکر ملتا ہے۔

جہاں تک شیوی فرقوں کے علاوہ دوسرے فرقوں کا تعلق ہے اُن کا ذکر مسلمانوں کی اُن کتابوں میں جو نویں یا دسویں صدی میں لکھی گئی ہیں، اتنا بہم ہے کہ ویشنوی عقیدہ کی مقبولیت کے بارے میں کوئی صحیح رائے نہیں قائم کی جاسکتی۔ الشہرستانی نے بسویہ فرقہ کا ذکر کیا ہے جسے ہار پر دیو نے بسویہ یعنی وشنو پرچارا۔ لیکن اُس نے اس فرقہ کے عقاید کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اُس کی روشنی میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ عقاید ویشنوی تھے۔

اُس زمانہ کے ہندو لٹریچر سے بھی کچھ اسی طرح کی صورت حال کا پتہ چلتا ہے۔ بان نے ہر شہریت میں بھگوتناؤں اور پھر اتھروں کا اور کا دھرمی میں کرشن کے پجاریوں کا ذکر کیا ہے۔ میورا نے نل سمہا کے بنجون اور کرشن کے حبلال کی مہا بھارت اور بھگوت گیتا میں وشنو کی عقیدت کا غلبہ ہے اور بعض پرائیز اسی سے منسوب ہیں، لیکن اس سے اس عقیدہ کی مقبولیت یا اشاعت کے بارے میں کوئی قطعی رائے نہیں قائم کی جاسکتی۔ اس لئے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ مہا بھارت، بھگوت گیتا اور پرائیز اور پر کے مخصوص پڑھے لکھے لوگوں کی یاد دہانی پندتوں یا عوام الناس میں سے کس طبقہ کے افکار و خیالات کی ترجمانی کرتی ہیں اور اس بات کا صحیح اندازہ لگانا اور بھی مشکل ہے کہ کس علاقہ میں کون سے فرقہ کے عقاید کا عام رواج تھا۔ ہر حال مجموعی طور پر ان شہادتوں سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں اور آٹھویں صدی میں شمالی ہندوستان وشنو کا پیروں تھا، بلکہ شیو کا پیروں تھا۔ گوالیرونی کے زمانہ تک یہ حالت بدل گئی تھی شیو اور وشنو کے علاوہ دوسرے اہم مذاہب شکتی، سورہ چندر برہما، انداگنی، سکند گنیش اور کوبیرا کے تھے۔ ہیون تسیانگ نے اپنے سفر نامے میں بان نے ہر شہریت اور کندی ستکا میں اور میورا نے اپنی نظموں میں ۱۰۰ شکتی کی پوجا کا ذکر کیا ہے جو مختلف شکلوں میں رائج تھی، مہا بھارت میں کئی بھجن درگا شہ کے نام کے ہیں اور تانسروں کی موجودہ شکل جن میں سی عقیدہ کی تعلیم دی گئی ہے، غالباً چھٹی صدی میں متعین ہو گئی تھی۔ ماما کا عقیدہ راتیکا، جو شکتی کے عقیدہ سے بہت ملتا جلتا تھا وسیع پیمانہ پر رائج تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانہ میں سور کا مذہب بھی دور دور پھیلا ہوا تھا۔ ملتان میں اس کا شاندار مندر تھا جسے ہیون تسیانگ، ابن حوقل اور استخری نے دیکھا اور اس کا تذکرہ کیا۔ الفہرست میں سوم کے پجاریوں کا ذکر ہے۔ سوم کا بت چار گھوڑوں کی گاڑی پر تھا اور اس کے ہاتھ میں آگ کے رنگ کا ایک پتھر تھا۔ الشہرستانی کا بیان

بھی یہی ہے۔ میوہ نے سور یہ سدا میں سور یہ کو برتر دیوتا بنا دیا ہے اور اسے برہما، شیو، وشنو، ایم اور کوبرا سے ملا دیا ہے اس کے نزدیک سور یہ محض دیوتا اور علت العلل ہی نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت ایک عزیز، مہربان دوست، معلم اور باپ کی سی ہے۔
 دریاہ ہیر نے سور یہ کے مندروں میں بت نصب کرنے اور ان کی تحمیل کی ہدایتیں دیں اور ہر شے و دھن نے اپنے کو سور یہ کا ایک بڑا عقیدت مند پر دم دیت بھگت، کہنے میں فخر محسوس کیا۔

گنپتی یا گنیش، سکند یا، کارتیکیا، چندرا اور دوسرے دیوی دیوتاؤں کے پجاریوں کے تفصیلی ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔

راہ عمل (کرم مارگ) کے ماننے والے فرقہ میں اور ہر دیوتا کے پجاریوں میں موجود تھے۔ ان کی پوجا کا طریقہ یہ تھا کہ گھریا مندر میں دیوی دیوتاؤں کے بت کے آگے دعا کرتے تھے، مقررہ مذہبی رسوم انجام دیتے تھے اور قربانیاں کرتے تھے۔ یہ قربانیاں شاذ و نادر انسانوں کی، کبھی کبھی جانوروں کی لیکن بیشتر غلہ، دودھ، اور پھلوں پر مشتمل ہوتی تھیں، بہت، یا ستر، خیرات، ریاضتیں اور راہبانہ زندگی کا شمار پسندیدہ اعمال میں ہوتا تھا جن سے دیوتا خوش ہوتے تھے۔ راہ عمل مبرا لخص مذہبی اور مراسم متعینہ کی راہ تھی، اور اس راہ پر چلنے والوں کو اس دنیا میں فلاح و خوش حالی نصیب ہوتی تھی اور آخرت میں فردوسی مسرتیں۔

نجات حاصل کرنے کا دوسرا راستہ راہ علم (گیان مارگ) ہے۔ ویدوں، اور برہمنادوں میں عمل کی اہمیت پر زور دیا گیا تھا لیکن جب نظریہ تناسخ اور قانون عمل کا سوا اٹھا تو مہند و مفکروں کے منطقی ذہن نے یہ محسوس کیا کہ عمل ہی کو سب کچھ سمجھ لینے سے نجات، اور آزادی نہیں حاصل کی جاسکتی۔ ضرورت ہے کہ علت و معلول کی بے توقیر اور سخت زنجیر کو توڑنے اور عمل اول کی لامتناہی حرکت کا سلسلہ ختم کرنے کے لئے

کوئی اور طریقہ معلوم کیا جائے۔ چنانچہ یہ دریافت کرنا لازمی ہو گیا کہ خود عمل اور اس کی
 ماسیت کیا ہے۔ وہ قانون کیا ہے جس کے مطابق زندگی گزارنے سے آدمی عمل اور عمل
 کے چکر سے نکل سکتا ہے۔ شروع میں خشکوں میں رہنے والے تارک الدنیا درویشوں نے
 اس سلسلے میں اپنی ذہنی کاوشیں پیش کیں جن کے جرأت آمیز افکار اپنشدوں میں محفوظ
 ہیں۔ پھر تحقیق و دریافت کی ان روایات کا سلسلہ ان علاقوں میں جاری رہا جنہیں
 گریسن نے ”آریہ ورت سے بیرونی علاقوں“ کا نام دیا ہے یعنی ان روایات کو ان وسطی
 علاقوں کے جنوب مغرب اور مشرق میں رہنے والی اقوام نے بانی رکھا جن پر ویدک
 آریوں کشتریوں اور غیر برہمنوں کا قبضہ تھا۔ کائنات کا آغاز کس طرح ہوا۔ انسانی تقدیر
 کیا ہے، حقیقت ادنیٰ کی ماسیت اور اس سے انسان کا رشتہ کیا ہے اور اس کی
 نوعیت کیا ہے۔ نیکی اور بدی کسے کہتے ہیں، انسانی اعمال کی نفسیات اور نجات کے وسائل
 کیا ہیں، ان تمام مباحث سے سیر حاصل، سنجیدہ اور نتیجہ خیز بحثیں کی گئیں اور اس طرح
 کئی ایسے نظام وجود میں آگئے جن کی بنیاد مذہب اور فلسفہ پر یا بقول اولیٰ طریقہ تھیوتی
 عقاید و افکار پر قائم تھی، جیسے سانکیہ، یوگیہ، ویدانت، بدھ، جین، شیوی، ویشنوی،
 تانتر، لوکاتیہ وغیرہ۔

اگرچہ ان میں سے ہر نظام نے حیات و فکر کے مسائل کا الگ الگ حل تجویز کیا،
 مگر ان سب میں کچھ مشترک عناصر ہیں جو اسلام سے قبل کے ہندو تمدن کی بنیاد ہیں۔
 پہلی بات تو یہ کہ یہ تمام مذاہب ایک ہی مرکز سے وابستہ ہیں، یعنی قانون کا ویدک
 تصور، البتہ یہ اسے قدیم رشیوں کے مقابلہ میں زیادہ سختی سے برتنے پر اصرار کرتے ہیں قانون
 کا یہ تصور کرمن کے تصور سے منسلک ہے۔ عمل نام ہے علت و معلول کے باہمی رشتے کا اور
 اس سے وہ لامحدود تسلسل وجود میں آتا ہے جس کی سخت زنجیروں میں کائنات اور انسان
 دونوں بندھے ہوتے ہیں۔ اگر کرمن کے تصور سے کائنات کو دیکھا جائے تو افریش اور توال

تناسل کا سلسلہ ملتا ہے، اور اگر انسان کو دیکھا جائے تو آواگون، تنازع، یا نشاۃِ جدید کا نظریہ سامنے آتا ہے۔ کرم کا حاصل محکومی ہے، اور محکومی عبارت ہے ابتلاؤں اور آزمائشوں سے۔ انسانی جدوجہد کا مقصد یہ ہے کہ یہ زنجیر ٹوٹے اور مصیبتیں ختم ہوں۔ زمان و مکان و سبب سے متعلق جو تصورات ہیں اور جنہیں ہر قسم کے غور و فکر کا وسیلہ کہا جاسکتا ہے وہ بھی تمام مذاہب میں یکساں ہے، زمان و مکان جہاں حقیقت جلوہ گر ہے اور اپنا مسکن بنائے ہوئے ہے، کوئی سزمان خلا نہیں ہے بلکہ یہ خود حقیقت کی شکل پذیر صورتیں ہیں اور حقیقت ان میں ہمہ گیر مسلسل اور عالمگیر وسیلوں سے اپنا اظہار و اثبات کرتی ہے۔ خارجی حیثیت سے زمان و مکان ایک ہی طرح کے ادوار تسلسل نہیں ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی نوعیت اصنافی ہے زمان کی تعداد مختلف قسم کی ہستیوں کے لئے مختلف ہوتی ہے مثلاً دنیاوی زمان کی وحدت بالائی ہستیوں (دیوتاؤں) کی وحدت کا سوا حصہ اور اس سے بالاتر ہستی (برہما) کی وحدت زمان کا دس لاکھواں حصہ ہے اور سب سے بالاتر ہستی کی وحدت زمان لامحدود ہے۔ مکان وسیع اور لطیف ہے اور اس لطیف کے اندر لطیف تر مکان ہیں۔ اس طرح مکان کے اندر مکان کا تسلسل ہے۔ چنانچہ خصوصیات کائنات ہی تمام تر ہستی نہیں ہے زمان و مکان حقیقت کی کیفیتیں ہیں، چنانچہ حقیقت کو ایک تغیر پذیر متوالی عمل تصور کیا گیا ہے، ایک دائمی ارتقاء اور دوراں اظہار اور پھر تحلیل اور شکلوں کی نہ ختم ہونے والی گروہ بندی، دنیاؤں کے اوپر دنیاؤں، کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ کائنات۔

اس نظریہ کے جلو میں کہ ہر چیز کی کوئی نہ کوئی علت یا علل ہیں، وسیلے، اشیاء اور نتیجہ کے تصورات ابھرتے ہیں، پھر یہ خیال سامنے آتا ہے کہ ان سب میں ایک تعلق اور ان سب کا ایک مفہوم ہے۔ ان کی تشریحات مختلف ہیں کبھی تو ان کا مفہوم وسیلے سے تخلیق کا تعین ہوتا ہے کبھی محض واقعات کا تسلسل اور کبھی علت و معلول کی یکسانیت کا

اظہار، یعنی اظہار غیر منطہر۔ علت و معلول کا تصور مختلف مذاہب میں مختلف ہے۔ اس کا ایک مفہوم تو سبب اول کا تعلق مخلوقات سے یا دوسرے نقطوں میں خدا اور کائنات کا تعلق ہے علت و معلول کے نظریہ کی چار خاص تعبیریں یہ ہیں :-

(۱) خدا پرستی کا نظریہ، اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا نے کائنات کو عدم سے پیدا کیا، لیکن کائنات حقیقت ہے۔

(۲) حقیقت پرستانہ نقطہ نظر، یعنی یہ کہ فطرت اور خدا دونوں قدیم اور ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں، خدا محض خالق عالم ہے۔

(۳) وحدت وجودی نقطہ نظر جو کائنات کو منظر خدا سمجھتا ہے اور خدا اور کائنات کو ایک قرار دیتا ہے۔

(۴) تصوری نقطہ نظر جس کا عقیدہ ہے کہ خدا کے سوا کوئی وجود نہیں ہے۔ مابعد الطبیعیاتی مفروضات سے قطع نظر ہندوستانی مذاہب کا طریق استدلال یکساں ہے۔ پہلا مفروضہ یہ ہے کہ حقیقت کا سراسر محض استدلال یا اعتقاد سے نہیں لگایا جاسکتا، بلکہ حقیقی تجربہ کی راہ سے بھی حقیقت کی منزل تک پہنچا جاسکتا ہے اور یہ کہ ان وجدانی حقیقتوں کے بارے میں خیال آرائی کرنا چاہیے اور پھر فلسفہ کا کام یہ ہے کہ انہیں دلائل سے ثابت کرے، فلسفہ کے نظام علم و معرفت میں حقیقتوں کا علم دسراون (اور پھر ان پر غور و فکر منن) متواتر مراقبہ شامل ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کا دل سچائی کے نور سے معمور ہو جائے۔

فلسفیانہ حقیقت کے اظہار کا اوجدانی حقیقت کے معنوں میں انحصار فرد کے تعصبات ذہنی افتاد طبع اور ذہانت پر ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ مختلف نقطہ نظر اور افراد کے اپنے طبعی تقاضے (پاتر) غور و فکر کے متقاضی ہوں اور ان کو کسی طرح بھی نظر انداز نہ کیا جائے۔ اس انداز سے اگر غور کیا جائے تو ہندو فلسفہ کے چھ مختلف نظام

ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔ پورا امانسا میں مذہب کے عملی پہلو کا بیان ہے اور ویدک رسوم و روافض کی تشریح ہے۔ نیا سے میں استدلال کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ ویسکا میں ماجدا طبعیاتی عقاید کی اولین تشریح ہے اور کائنات کو بنیادی عناصر یا از خود زندہ رہنے والی ہستیوں کی نواقسام میں محدود کر دیا گیا ہے۔ سانکیہ میں اس تشریح کو ایک درجہ اور آگے بڑھایا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ سائی کائنات صرف دو بنیادی اصول پر مشتمل ہے یعنی روح اور مادہ سے ماخوذ ہے۔ یوگ میں سانکیہ کی تشریح کو مان کر ایسا عملی طریقہ دریافت کرنے پر غور کیا گیا ہے جس سے ان عقائد کی صداقت براہ راست تجربہ سے ثابت ہو جائے آخر میں ویدانت، سانکیہ اور یوگ کی دو حقیقتوں کو صرف ایک حقیقت مطلق قرار دیتا ہے، جو مختلف شکلوں اور ناموں سے غیر محدود اقسام کے کائناتی مظاہر میں جلوہ گر ہوتی ہے۔

اپنشد اور چھ مذاہب فلسفہ کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے :-
 سانکیہ عقیدہ کے موجب حقیقت دو ایک سانچے چلنے والے قدیم جوہروں یعنی روح اور مادہ سے مرکب ہے۔ مادہ اپنی غیر منقسم حالت میں تین اجزاء (سوتا ر جس) میں سے مرکب ہے جن میں ہمیشہ ایک طرح کا توازن اور ایک قسم کا تعاون قائم رہتا ہے۔ تیسرا اور چوتھا اس کی صفیتیں ہیں۔ روحوں کی تعداد لامحدود ہے۔
 ان میں قوت احساس تو ہوتی ہے لیکن وہ متحرک اور تغیر پذیر نہیں ہوتیں۔ روح کی موجودگی سے مادہ میں عمل کی تحریک پیدا ہوتی ہے، توازن میں خلل پڑ جاتا ہے اور نشوونما کا عمل شروع ہوتا ہے۔ غیر منقسم مادہ سے پچیس ہستیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اور ظاہری کائنات بناتی ہیں جس میں روح کے جسمانی اور ذہنی ذرائع اظہار جسم اور ذہن بھی شامل ہیں۔ روح ذہن کے اندرونی اعمال کو روشن کرتی ہے اور اس

بے جان و بے شعور کو شعور کی سطح پر لاتی ہے، مگر خود غیر متحرک، خود اپنے سے ہم آہنگ اور آزاد رہتی ہے۔ لیکن روح کی ذرائع اظہار سے وابستگی ایک قید ہے جو تکلیف اور دکھ پیدا کرتی ہے، اس سے ایک دھوکہ بھی پیدا ہو جاتا ہے، جس سے روح پیدائش اور موت کے چکر میں پھنس جاتی ہے۔ لیکن روح کی آخری منزل آزادی ہے، اور یہ آزادی علم اور روح و مادہ کے بنیادی فرق کو پہچان لینے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس علم کے حاصل کر لینے پر اور ان اعمال کے نتائج کا سلسلہ ختم ہونے پر جو پہلے کے جاچکے ہیں، روح آزاد ہو جاتی ہے، ذہن کا شیرازہ منتشر اور جسم فنا ہو جاتا ہے۔ ”اس لئے روح اس دنیا کے فریب اور مصائب سے آزاد ہو کر ایک شاہد کی طرح جسے کچھ نظر نہیں آتا اور ایک آئینہ کی طرح جس پر کچھ منعکس نہیں ہوتا اور ایک پرسکون روشنی کی طرح جو کسی چیز کو منور نہیں کرتی ہمیشہ زندہ رہتی ہے“

ان دو ابدی اصولوں کے نظام میں یوگ ایک تیسرے ابدی اصول یعنی خدا رایشور کے تصور کا اضافہ کرتا ہے۔ خدا کا تصور بطور ایک مخصوص روح کے ہے جس میں تمام نیک صفات موجود ہیں۔ وہ نہ تو خالی ہے، نہ جزایا سزا دینے والا ہے اور نہ مسرت بخشنے والا ہے، بلکہ اپنے رحم و کرم سے اُس انسان کی جو اُسی کا پرستار ہے اس طرح مدد کرتا ہے کہ حصول نجات کی راہ میں اُسے جو موانع پیش آتے ہیں اس کی رحمت کے سہارے دور ہو جاتے ہیں۔ یوگ ایک ایسی ڈسپلن تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہو کر وہ گیان حاصل کیا جاسکتا ہے جو حصول نجات کا ضامن ہے۔ یہ مادہ مشہور و معروف ڈسپلن ہے جو ان آٹھ اصولوں پر مشتمل ہے۔ (۱) منوعات ریم (۲) ہدایات ریم، (۳) آسن ریم، (۴) سن ریم، (۵) جس ریم (۶) پرانیام، (۷) اعمال جس کو روکنا، (۸) پر تیاہار، (۹) بھوئی خیال، (۱۰) دھارن، (۱۱) مراقبہ (دھیان) اور (۱۲) مہتن تو بہ (سمادھی)۔ اول الذکر دو میں ضروری اخلاقی خوبیوں کے

احکام عشرہ کا تعین کیا گیا ہے، جن میں خواہشات کو مارنے کی صفت کو امتیازی حیثیت دی گئی ہے، دوسرے تین میں اپنے کو توجہ کی غنودگی میں لانے کا طریقہ ہے اور آخری دو میں وجد و انخلا کی کیفیت حاصل کرنا بتایا گیا ہے۔ ✓

✓ ویدانت نے سانچہ کے نظریہ آفرینش کو اور یوگ کے ہشت گانہ نظام تربیت کو بطور مفروضہ کے مان لیا ہے لیکن روح، مادہ اور خدا کی فطرت کی تحقیق میں اس سے ایک قدم آگے بڑھایا ہے۔ آتمن (روح) کی فطرت کے بارے میں ویسکا کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ ایک حقیقت ہے جس میں شعور قائم ہے، لیکن شعور اس کی لازمی خصوصیت نہیں ہے، سانچہ کا عقیدہ ہے کہ روح خود شعور یا ذہانت ہے لیکن اس کی تعلیم ہے کہ روحوں کی تعداد لامحدود ہے۔ ویدانت نے یہ نتیجہ نکالا کہ روح نہ صرف بذات خود شعور ہے بلکہ وہ تمام تجربہ کرنے والی ہستیوں میں یکساں ہے اور یہ کہ روح (آتمن) خدا (برہمن) ہی ہے۔ لیکن روح کے اوپر جبل کا بوجھ ہوتا ہے اور وہ سنسار میں آتی ہے اور مصیبت جھلٹی ہے اور اس سے اسی طرح نجات حاصل کی جاسکتی ہے کہ جہالت کا دبیر پردہ مٹایا جائے اور اس کی اصلی حقیقت پہچانی جائے۔ ✓

آرتھوڈکس مذاہب فلسفہ کے علاوہ جنھوں نے حصول نجات کے لئے علم کی راہ تجویز کی تھی، ساتویں اور آٹھویں صدی کے ہندوستان میں بعض ایسے مذاہب بھی تھے، جو راہ عمل کی تلقین کرتے تھے، لیکن دوسرے مذاہب کی تقلید سے کوئی سروکار نہ رکھتے تھے اور اپنی جماعت بندی اپنے طریقے سے کرتے تھے، ان میں سب سے اہم بدھسٹ مذاہب تھے۔

بدھ ازم میں دو فرقے تھے، ہنایانی اور ہایانی اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو شاخیں تھیں: ویجیا سک اور سوترانک ہنایان سے متعلق تھے اور یوگا کار دیادگنا دین، اور بدھیا مک دیاشونیدادین ہنایان سے۔

شروع میں بدھانہم برہمنیت کی روح پرستی کے خلاف ایک احتجاج تھا اور
 اُس نے روح (آتمن) اور خدا (برہمن) کی ماہیت کے بارے میں برہمنیت کے بنیادی
 نظریات کی سخت مذمت کی بدھانہم نے دونوں کا قطعی انکار کر دیا جوہر کی حیثیت
 سے روح کا وجود ہی نہیں ہے۔ جو خیر موجود ہے وہ محض اجزا (سکندھ) کا مجموعہ ہے
 جن کے ملنے سے ایک عارضی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ کائنات ایک نظام ہے جس
 کے آغاز یا انجام پر خیال آرائی بے سود ہے۔ دنیا جیسی کچھ ہمیں معلوم ہوتی ہے ایک
 ایسا نظام ہے جو اسباب و علل کی بنیادوں پر قائم ہے۔ زنجیر کی پہلی کڑی جہل ہے۔
 جس سے شعور، دماغ، جسم، احساس، اعضاء، ربط، جذبہ، خواہش، گرفت، وجہ، پیدائش،
 انحطاط، موت، رنج، غم اور دکھ کی تولید ہوتی۔ بہشت گانہ راہ مصیبت کو نکال باہر کر دیتی
 ہے اور پیدائش و موت کی لامتناہی گردش کو ختم کر دیتی ہے۔ اس راہ کے مدارج صحیح
 مشاہدہ (سمیک درستی) صحیح خیالات (سمیک سنکلیپ) صحیح گفتگو (سمیک وچ) صحیح عمل
 (سمیک کرمن) صحیح رہن سہن (سمیک اجیو) صحیح مشقت (سمیک ویایام) صحیح یادداشت
 (سمیک سمرتی) اور صحیح سوچنا (سمیک سمدھ) ہیں۔ بہشت گانہ راہ کا پیر و چار مرحلوں سے
 گزرتا ہے۔ پہلی منزل مبتدی (سرائپنا) کی ہے جس نے انسانی جذبے کی تین زنجیریں
 دالحد، لا ادریت اور توہم پرستی کے رسوم توڑ دی ہوں۔ دوسری منزل اولین راستی
 (سگر و کامین) کی ہے جو انسانوں کی دنیا میں صرف ایک دفعہ پھر پیدا ہو گا، اس لئے
 کہ اس نے محبت، نفرت اور شفیقتی کو اقل ترین حد تک کھٹا دیا ہے۔ تیسری منزل وہ ہے
 کہ کبھی واپس نہ آئے راناسن، جس نے پانچ قیدوں (تین مبتدی کی اور آلفٹ نفرت
 سے نجات حاصل کر لی ہے اور جو دوبارہ انسانوں میں نہیں بلکہ برہماؤک میں پیدا ہو گا۔
 آخری منزل اربھٹ کی ہے جس نے کرمن انجام دے لئے اور تمام علالت سے آزاد
 ہو گیا اور پھر کبھی پیدائش کے بندھن میں نہ پھنسے گا۔ بہشت گانہ راہ اور چہار گانہ منازل

کی منزل مقصود حصول نجات (نروان) ہے۔

”نبیان اعلیٰ ترین روحانی مسرت ہے۔

اور تمام راہوں میں سے بہشت گانہ راہ ہی ہے۔

جو ابدی سلامتی کی طرف لے جاتی ہے“ ۶۱

ہنایان اور ہمایان کا مابعد الطبیعیات اور انسان کی تقدیر اور مذہبی رسوم کے مسائل

پر اختلاف تھا۔ ہنایان کے ماننے والے حقیقت پسند تھے اور دنیا کے مظاہر کے وجود کو

مانتے تھے۔ ہمایان کے ماننے والے عنینیت پرست تھے جو گارہ دونے شعور کے علاوہ ہر

چیز کے حقیقی وجود سے انکار کر دیا۔ مادہ ہیہ ماکودن کا عقیدہ تھا کہ تمام عالم مظاہر بے حقیقت

اور فریب نظر ہے اور اس معاملہ میں وہ شکر کے پیشرو تھے۔ ہنایانیوں کو صرف انسان

کے قدر کی فکر تھی اور ارہٹ کی منزل میں انسان کی کامیابی کے بہترین امکانات کا تصور

رکھتے تھے۔ ہمایانیوں کا مقصد سارے عالم کی نجات تھا اور تمام روحانی قوتوں سے

ساتھ بدھ کا درجہ حاصل کرنے کی منزل۔ تصور ہنایہ ہمایانیوں کی عبادات میں سادگی تھی

اور ہمایانیوں نے مندروں اور بتوں کی آرائش اور بدھ ستوا کی پرستش رائج کی جس سے

بدھ ازم منہ و ازم میں جذب ہو گئی۔

مندھ: تان میں اس وقت جو مذاہب فلسفہ رائج تھے ان میں جین ازم کو اہمیت

حاصل تھی جینی کسی ایک برتر یا مطلق ہستی کے قائل نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کو روح اور

غیر روح دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ روح جن اجسام میں رہتی ہے، ان کے اعتبار

سے اس کی دو قسمیں ہیں: غیر متحرک جیسے دھات، پانی، آگ، ہوا اور نباتات اور

متحرک جس میں سب سے اعلیٰ اور برتر وہ ہستیاں ہیں جو حواس خمسہ کی حاس ہیں۔

آخر الذکر کی پانچ قسمیں ہیں، یعنی سدھ (آزاد شدہ)، ارہٹ (کامل ارواح جو نروان

حاصل کرنے والی ہیں)، آپجاریہ (درہشی قبیلہ کے سرگروہ)، اپادھیہ (معلم بزرگ)

اور سادھو (معمولی درویش)۔ روح میں توصفات ہیں۔ لیکن اس کی خاص صفت شعور (پھینکا) ہے۔ غیر ذی روح اشیاء (اجیو) میں شعور نہیں ہے۔ ان کی تقسیم پانچ جوہروں میں ہے: (۱) مادہ، مکان، زمان، دھرم یا اصول حرکت اور ادھرم یا اصول جمود) روح جب کاربک مادہ (غیر روح) سے ملتی ہے تو کثیف ہو جاتی ہے اور اس کی چار بڑی خوبیاں یعنی کامل ادراک، کامل علم، کامل قوت اور کامل مسرت گم ہو کر رہ جاتی ہیں۔ کرمن کے ماند پڑ جانے سے روح وجود کے دنیاوی چکر سے بندھ جاتی ہے جو دو طرح کے عمل کا نتیجہ ہے: (۱) کاربک مادہ کی روح کی طرف حرکت (اکسرو) اور (۲) روح کی کاربک مادہ میں قید (بندھن)۔ اس قید سے نجات دو طریقوں سے ملتی ہے: (۱) نئی مادی بندشوں کو روکنا (سمور) اور (۲) اس مادے کو دور کرنا جس میں روح پھنسی ہوئی ہے۔ (نرجم)۔ اس عمل کی منزل مقصود نردان ہے۔ یہ دو طریقے مشتمل ہیں ریاضتوں اور زامدنا اعمال پوجن سے رفتہ رفتہ مراحل میں، کثافت دھل جاتی ہے اور روح کو اگلی سی پاکیزگی (موکش) حاصل ہو جاتی ہے۔

فلسفیانہ ہندو مذاہب کے تین خاص فرقے ہیں: ویشنو (یا ستوت یا پنچراتریا بھا) شیوا اور تانترک۔ ان تین فرقوں میں مختلف سسٹم ہیں، ان کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ یہاں پر صرف اس کی ضرورت ہے کہ ان کی ابتدا اور نشو و نما سے بحث کے بغیر مختصراً یہ بیان کر دیا جائے کہ ہر ش کی سلطنت کے زوال کے بعد کی مدد میں ان کی کیا حالت تھی۔ پنچراتر مذہب میں وشنو ایک بالاتر اور مطلق حقیقت ہے اور لکشمی اس کی قوت ہے جو اس کے اندر اسی طرح رہتی ہے جیسے حروف جمیم میں حیثیت یا چاند میں روشنی۔ لکشمی کے دو پہلو ہیں: کر یا شکتی کی حیثیت سے وہ وشنو کے ارادہ وجود کی نمائندہ ہے اور زمان مکان سے آزاد ہے اور بہوتی شکتی کی حیثیت سے وہ کائنات کی کوکھ ہے۔

آفرینش کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب استغراق (دے) کی رات ختم ہونے

کو آتی ہے۔ وشنو اپنے حکم سے لکشمی کو جگاتا ہے۔ اظہار کا پہلا درجہ خدا کی چھ صفات یعنی علم، آقا نیت، طاقت، قدرت، قوت حیات اور شکوہ کا ظہور ہے۔ یہ خالص آفرینش کے وسیلے ہیں۔ مجموعی حیثیت سے یہ صفات مل کر سب سے اونچے دیوتا واسدیو کا جنم بناتی ہیں۔ واسدیو کی اپنی قربانی سے تین دیو پیدا ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک دو صفات سے پہچانا جاتا ہے۔ یعنی سکرتشن، علم و آقا نیت سے پردھین، طاقت و قدرت سے اور اندھ قوت حیات و شکوہ سے۔

انتراعی آفرینش کا دوسرا اظہار ویجا و یعنی خدا کے اوتار ہیں۔ ان میں دو ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ پہلا ابتدائی جب کہ وشنو خود ایک اعلیٰ تر جسم میں مجسم ہو جاتا ہے اور دوسرا ثانوی جب کہ ایک قدرتی جسم میں مقید و مرجع کے اندر وشنو کی قدرت نفوذ کرتی ہے۔ اوتار کی دو اور شکلیں بھی ہیں: انتریا می جو تمام روحوں میں داخلی حکمران کی حیثیت رکھتا ہے اور ارک جو مورتیوں میں وشنو کا حلول و ظہور بن کر سامنے آتا ہے۔

دیوہ اپنے خلیقی عمل کو بروئے کار لاتے ہیں جس سے مختلف مدارج میں غیر خالص کائنات وجود میں آجاتی ہے۔ پہلے مجموعہ ارواح (کو تستھا پُرس)، اور مادے کی ابتدائی شکل یا فطرت (مایا) پیدا ہوتی ہے پھر کو تستھا مایا پر نازل ہوتا ہے اور قوت (شکتی) کا اصول ابھارتا ہے جس سے علم (نیتی)، زمان (کال)، اور مادے کے تین اجزاء (سوا، رسی اور متس) میں تنظیم و ترتیب پیدا ہوتی ہے۔ مادے کے تین اجزاء (مول پرکرتی) سے روح (کو تستھا پُرس) کی قربت اور زمان (کال) کے بالیدگی اور نشو و نما کی قوت کچھ والے اثر کے سبب پہلی عظیم تخلیق یعنی مہت یا بے شعور کائناتی نفس وجود میں آتا ہے۔ مہت سے آتمکار (ذات)، اور آتمکار سے ذہن (منش) اور حواس عشر یعنی پانچ عناصر بنی صفات کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔

آفرینش کے آخری مرحلہ میں پرش کے اثر سے عناصر آپس میں ملتے ہیں اور بھینہ

کائنات بن جاتے ہیں جس سے سنکاوی نو جوان، رو در اوپر جاتی، چودہ کروں کی کائنات
سات حلقوں میں گھری ہوئی اور انفرادی روحوں کی پانچ قسمیں (رویتی): ابدی آزاد
(نسیہ)، آزاد شدہ (ملکت)، خالص (کیول)، سالک (مومو کشو) اور پابند (بند)
وجود میں آتی ہیں۔

انسانی روح دنیا میں اپنے کو مقید پاتی ہے۔ مادے کے ملنے سے تین کثافتیں
پاکر اس کی اصلی فطرت ماند پڑ جاتی ہے۔ اس کی اصلی صفات: مطلقیت، قوت، اور
علم گم ہو جاتی ہیں اور وہ محدود (انوت)، کمزور (اکن چسکار) اور جاہل (اجنوت)
ہو جاتی ہے۔ کثافتیں، تغلق اور خواہش پیدا کرتی ہیں اور یہ روح کو سنسار اور بار
بار کے جہنم کے چکر میں ڈول دیتی ہیں۔

وشنو کے رحم و فیض (انوگرہ) کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے علم (گیان)
سے یہ کثافت دور ہو سکتی ہے۔ علم حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ذات، بات، اور
میدان عمل کے فرائض (ورن آشرم دھرم) انجام دیئے جائیں، کسی گرو کی ہدایت
کے مطابق درویشانہ اعمال (مسترد یوگ) کئے جائیں اور پوجا (ارادھنا) اور ریاضت
(بھکتی یا نیا س) کی طرف سے مطلق غفلت نہ برتی جائے۔

آزاد شدہ ہستی کی تقدیر یہ ہے کہ وہ وشنو کے چرخوں میں ابدی فلاح کے
ساتھ بیکنٹھ میں رہے۔

تخلیق کے دور کے بعد تخریب کا دور آتا ہے جبکہ کائنات وشنو میں جہاں سے
وہ شروع ہوئی تھی تحصیل ہو جاتی ہے۔

شیو کے مذہبی نظام کی بنیاد دوسری قبل مسیح میں لاکوہین، بالاکوہیا نے رکھی
تھی۔ بعد کو اس کے کئی مذہب بن گئے جن کو دو طبقوں میں رکھا جاسکتا ہے :-
(۱) شیدی پشوپانی، کپالیک اور کالامکھ، (۲) اسپندا، شاسترو پریتیا بھکتی شاستر

اور شیو سدھانت (کشمیر)

شیوی مذاہب کے پہلے طبقہ کی فلسفیانہ بنیاد آقا (پتی)، انسان (یسو)، اور بندشوں (پاس) کے تین اصولوں کا اقرار ہے۔ آقا شیو ہے جس کے جسم میں تخلیق، حفاظت، تخریب، پوشیدگی اور احسان کی پانچ قوتیں ہیں۔ منفرد روح با عمل، باشعور، پراسچیت کرنے والی اور آقا کے ساتھ ہمیشہ رہنے والی ہے۔ آقا کی کمزور کرنے والی قوت سے وہ چار زنجیروں میں جکڑ جاتی ہے۔ یہ زنجیریں کثافت (ماں)، اعمال (کرمن)، کے اثرات، مادیت (مایا)، اور رکاوٹ (رودھ) کہلاتی ہیں۔ آقا کی کریمانہ قدرت اور اچھے اعمال (کریمہ)، مراقبہ (یوگ)، اور انضباط (کریا) سے یہ زنجیریں کٹ سکتی ہیں۔ اچھے اعمال میں منترؤں کو سراجام دینا، دھندلے کے احترام، عبادت، ذکر و جپ، آگ میں نذرین ڈالنا، مذہبی رسوم کا ادا کرنا اور گرو اور چیلے کی بات کا شمار اچھے اعمال میں ہے، یوگ یا مراقبہ میں نات سے شروع کر کے جسم کے علقوں میں سانس دوگنا رہوں دھارم کرمانی قوتیں حاصل کرنا، دنیا و بائیںہا سے بے خبری، کامل توجہ، استغراق (سمادھی)، شامل ہیں۔ انضباط میں پراسچیت، بت اور لنگم نصب کرنا، تسبیح پڑھنا، جنازہ کے رسوم اور دیگر اعمال کی ہدایت ہے۔ آزاد روہیں (رکت) شیو کے ساتھ یک جان ہو جاتی ہیں، اور شیو کے اندر اپنی انفرادیت قائم رکھتی ہیں۔

پشو پاتی ذکر اذکار، مراقبہ اور تمام اعمال کی موفقی سے ایک باطنی اتحاد حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ احساس محض (سموید) کی ایک کیفیت حاصل ہو جائے۔ وہ مذہبی جذبات ابھارنے کا ایک طریقہ (ویدھی) بتاتے ہیں جو یہ ہے کہ جسم پر دن میں تین بار راکھ ملی جائے، قشقہ لگایا جائے، رقص دراگ اور عاشقانہ اشارات کئے جائیں، چیخ پکار اور محزونانہ حرکات کی جائیں اور چپکے چپکے چند مقررہ الفاظ جپے جائیں۔

ان کے اطوار قلندرانہ تھے۔ انھیں لغو اور مہمل باتیں بکنے (اوتیہ بھاشن) اور ایسے کام کرنے کی ہدایت تھی جنہیں سب برا کہیں (اوتیہ کرن) جیسے کوئی اس کا احساس ہی نہ رکھتا ہو کہ ادا ہو گا وہی میں امتیاز کرے۔

کالی بکاؤں اور کالا مکھاؤں نے تو معاملہ بدنامی اور کراہت کی حد تک پہنچا دیا۔ وہ کھوپریوں کا ہار پہنے، ڈنڈے اور پلم لئے، شراب کے پیالے اٹھائے اور اکھ پھانگے تارے مارے پھرتے تھے اور خونیں رسمیں ادا کرتے تھے۔

دوسرا طبقہ وہ تھا جو شروع میں کشمیر سے تعلق رکھتا تھا اور پھر وہاں سے دکن اور جنوب کی آخری حد تک پھیل گیا (لوہی سے بارھویں صدی عیسوی تک)۔ اسپند شاستر کی یہ تعلیم ہے کہ روح گہرے یوگی دھیان کے ذریعہ علم و معرفت کی منزل تک پہنچتی ہے اور اس سے کائنات کے برترین آفا پر م شیو کا دیدار نصیب ہوتا ہے اور انسان کی روح، امن، سکون اور مسرت کے درویشانہ وجد میں جذب ہو جاتی ہے۔ پرتیا بھگتہ میں روح ایک گرو (معلم) کی ہدایت میں تربیت پا کر اپنے وجدان سے اپنے آپ کو خدا تصور کرتی ہے اور وصل الہی کے پراسرار سرور کی کیفیت سے لطف اندوز ہوتی ہے۔ تمام فرقوں میں علم کا راستہ مشترک ہے اور یہ لوگ کی ڈسپلن کے وسیلہ سے خود شناسی اور روح لا ہوتی سے فرد کی روح کے اتصال کی منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے۔

حصول نجات کا تیسرا راستہ ریاضت و عقیدت (بھگتی مارگ) ہے۔ بھگتی کی تعریف یہ ہے کہ ”محبت کے جذبہ کے ساتھ ایک شخص دیوتا کی پوجا کی جائے“ یعنی ”ایک شخصی خدا پر ذاتی ایمان اور عقیدہ اور اس سے محبت جیسی انسان سے ہوتی ہے ہر چیز کو اس کی خدمت کے لئے وقف کر دینا اور اس ذریعہ سے ”موکش“ حاصل کرنا نہ کہ علم یا قربانی یا اعمال سے“۔ ایسی محبت جو آدائی صفات کا علم حاصل کرنے کے

بعد اس قابل پرستش ہستی پر مرکوز ہو جائے۔ بھگتی مذہب کا جذباتی پہلو ہے۔ اس کی جڑیں احساس میں یا انسانی شعور کے موثر حصے میں ہیں، جیسے گیان کی جڑیں علمی یا ذہنی حصہ میں اور کرم کی توتہ ارادی یا ارادہ کے حصے میں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ ناممکن ہے کہ ان پہلوؤں میں سے کوئی بھی کسی مذہبی نظام میں بالکل ہی مفقود ہو۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ کوئی ایک پہلو بہ نسبت دوسرے کے زیادہ نمایاں ہو اور تاریخ کے کسی دور میں ارادہ یا تعقل یا احساس کا لوگوں کے ذہن پر زیادہ غلبہ ہو رہا ہو اس اعتبار سے بھگتی کا سوتا جو دیک دور میں محض قطرہ قطرہ رستا تھا۔ تاریخ کے ترقی یافتہ دور میں ایک زبردست سیلاب بن کر سارے ملک پر چھا گیا۔ اس دھار کے سوت کی اور جو دھار سے اس میں شامل ہوئے ان کی تحقیق ضروری ہے۔ اس لئے کہ اسی دھارے کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ چل کر ہم ہندوستان کی مذہبی نشوونما کے خاص خاص مدارج کو سمجھ سکتے ہیں۔

مذہب ریاضت کی سب سے پہلی دستاویز بھگوت گیتا ہے۔ اس میں مذہب ریاضت کی نوعیت کیا ہے؟

کرشن کی تعلیم ہے کہ ہمہ تن عقیدت ہی سے خدا کو پاسکتے ہیں۔ خدا اتنا کریم ہے کہ جو کچھ بھی عقیدت سے اُسے نذر کیا جائے، پتہ یا پھول، یا پھل یا پانی اُسے بخوشی قبول کرتا ہے۔ عقیدت کا مطلب تمام اعمال کو اُسی سے منسوب کرنا ہے۔ اس لئے عقیدت مند خدا ہی کی ہستی میں رہتے اور جیتے ہیں۔ خدا اپنے عقیدہ مندوں پر ناقابل بیان نوازش کرتا ہے۔ اس لئے کہ گنہگار پجاریوں سے بھی وعدہ ہے کہ اگر انھوں نے نیکوئی قلب سے عبادت کی تو ان کا شمار نیکوں میں ہوگا۔ اور وہ کبھی فنا نہ ہوں گے۔ خدا کی نظر میں سارے عقیدہ مند برابر ہیں، خواہ وہ گناہ میں پیدا ہوئے ہوں یا ثواب میں اور چاہے وہ کسی ذات یا فرقے کے ہوں۔ عقیدت ہی سے خدا کو دیکھا اور پہچانا

جاسکتا ہے اور اس سے یکجائی ہو سکتی ہے۔ عقیدت ہی عارفانہ رویت اور حالت وحدت کے حصول کا وسیلہ ہے۔ عقیدہ مند خدا کا پیارا ہے۔ حیرت انگیز طور پر پایا۔ اس لئے کہ خدا باپ ہے۔ شوہر ہے۔ ماں ہے۔ اور دوست ہے۔ مذہب عقیدت یا ریاضت کے سائے غنا صریح ہیں: ایک شخصی خدا، اکرام الہی، خود پسندگی، اور عقیدت مند کی محبت سب کی نجات کا وعدہ بلا لحاظ ذات و فرقہ اور عارفانہ اتحاد و اتصال۔

سو تیار سواتار اپنشد نے اس میں اتنا اور اضافہ کیا کہ معلم (گرو) سے عقیدت بھی ویسی ہی ہے جیسی کہ خدا سے۔ مہا بھارت کے شاشتی پروں کا ایک حصہ دنیا ہے اور یہ اسی سلسلہ کی دوسری دستاویز ہے۔ اس میں ایک نیا مذہب کی تشریح ہے اور مراقبہ ذکر حقی (رجپ) بخورات جلانا، دماغ، زبان اور افعال سے عبادت کرنا اس کے مذہبی ارکان ہیں۔ ان پر پابندی سے عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ ایمان اور عقیدت سے اس کی رضا حاصل کر لیتے ہیں انھیں اپنے معبود کا دیدار حاصل ہوتا ہے۔ اس میں یہ بات صاف صاف کہی گئی ہے کہ مذہب عقیدت، یا ریاضت مذہب علم یا دیک عبادات سے برتر ہے اور ہدایت کی گئی ہے کہ نرائن یا اس کے کسی اوتار (دیوہ) کی پوجا کی جائے۔

نرائنیا کے تقورات نیچر اتر سمہیتا میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، جس میں حصول نجات کے ذرائع میں پوجا (آر ادھنا) اور مراقبہ (ویک) سے حاصل کئے ہوئے علم کے علاوہ مذہب عقیدت (نیا س یا بھکتی) کو بھی مانا گیا ہے۔ سمہیتا کے موجب بھکتی کا یہ مطلب ہے کہ دل سے یہ دعا کر کے پناہ مانگی جائے کہ میں سر اپا گناہ ہوں، نا چیز و بے یار و مددگار، تو ہی میرا ملاوا (اپائے) بن جا۔ پناہ مانگنے سے مراد یہ ہے کہ زہد یا تپ، قربانی، خیرات اور ایثار کیا جائے۔ ان سے

بہتر اور برتر کوئی اور شے نہیں ہے۔ ۱۲

پنچراتر کے علاوہ دوسرے مذاہب میں بھی کھگتی کی متوازی نشوونما ہوئی۔
لیکن ان میں سب سے بڑا حصہ بدھ ازم کے مہایان مذہب کا ہے۔ مہایان کی کھگتی کا
غور بدھ اور بدھستاوا میں اور خاص کر امی تابھا جس کا تصور یہ ہے کہ وہ لافانی خدا
ہے جو سکھاوتی (جنت) میں رہتا ہے جہاں اُس کے عقیدہ مند اُس کے کرم اور مقدس
بزرگوں کے وسیلے سے پہنچتے ہیں۔ امی تابھا عقیدہ مندوں کی منزل مقصود نروان (نجات)
نہیں بلکہ خدا کی جنت میں اُس کا قرب حاصل کرنا ہے۔ ان کے یہاں عقیدت کے رکھ
ساتھ استوپاؤں اور منڈلوں کی پوجا، روزے یا تراپن، بھجن اور گناہ سے پاک ہونے
کے لئے اور ادو وظائف کا اور دوسو ترون کی تلاوت اور بدھ کا ذکر وغیرہ بھی ہے۔

بدھ ازم نے مذہب کے جمہوری پہلو اور شورون اور عورتوں کی روحانی آزادی
اور عمومی زبان یعنی مقامی بھاشا میں مذہب کی تبلیغ پر زور دیا ہے۔ اور مہایان فرقوں
کی تنظیم کی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔

اب چونکہ مسلمانوں کے عہد سے پہلے کے ہندوستانی مذاہب کا جائزہ مکمل
ہو گیا ہے اس لئے صرف یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ اہل ہند کی زندگی میں مذہب
کے تینوں راستوں میں کس کی اہمیت کتنی تھی۔ عبادت ظاہری اور رسوم پرستی کا مذہب خواہ
اعلیٰ قسم کا ہو جیسا کہ ویدک یا برہمنی یا ہندو لٹریچر میں بتایا گیا ہے یا ادنیٰ قسم کا جس میں
ساحرانا اعمال اور مظاہر پرستی تھی۔ دراصل یہی راہ سب سے زیادہ مقبول تھی۔
اس کے حق میں جو شہادتیں ہیں وہ بھی دوسرے کے لئے کی ضرورت نہیں ہے۔ مذہبی اور غیر
مذہبی لٹریچر، غیر ملکی سیاحوں کے مشاہدات، آثار قدیمہ کے انکشافات اور موجودہ حالات
سبھی اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ دوبارہ جنم والے یعنی اونچی ذات والوں کے گھروں میں
گھریلو رسوم کی ادائیگی اور اونچی ذات والے غلام انسان میں مختلف شکلوں کے خونناک

رودر اور شکتی جیسے خبیث دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنا یہی ان کے مذہب کا بیشتر حصہ تھا۔ عوام کی اکثریت کے نزدیک نجات کا راستہ اچھے اعمال اور مذہبی رسوم تھے۔ طبقہ خواص کے نزدیک اس سے مراد یہ تھی کہ آدمی اپنی خواہشات اور ارادوں کو اتنا بدل دے کہ وہ رضائے الہی (قانون سماوی) سے ہم آہنگ ہو جائیں۔ عوام کے نزدیک اس کا مطلب سخت رسم پرستی تھا اور سب سے نچلے طبقہ کے لئے بے منکم توہمات۔ مذہب علم تعلیم یافتہ یا فلسفیانہ ذہانت والے طبقوں اور راہبوں میں محدود تھا۔ اور چونکہ یہ راستہ ان لوگوں کی افتاد طبع سے ہم آہنگ تھا، جن کا کام تصنیف و تالیف تھا اس لئے قدرتا قدیم ہندوستان کے مذہبی لٹریچر میں اسی کو فروغ حاصل ہے۔ پنڈت اور سادھو خواہ بدھست ہوں یا جینی یا وشنوی یا شیوی یا شکتوی یا کسی فرقہ کے ہوں، سب کا یہی رجحان تھا اور گہرے مراقبہ اور وجد (سمادھ) کے ذریعہ سے ذی شعور علم حاصل کر کے موکش یا نجات حاصل کرنا سمجھی کو مرغوب تھا۔ چنانچہ راہ عمل کے بعد راہ علم کو اہمیت حاصل تھی۔ تعلیم یافتہ طبقہ میں اس کا زبردست اثر تھا۔ اور پھر انھیں سے مختلف شکلیں بدل کر نیچے کے طبقوں میں پھیلتا تھا۔

والہانہ عقیدت کا مذہب بظاہر ان تینوں میں سب سے کم مقبول تھا، بھگوت گیتا اور مہا بھارت کے تراشینی حصہ کے علاوہ شمال کے قبل از اسلام ہندو مذہبی لٹریچر میں شاذ و نادر ہی اس کا ذکر ملتا ہے۔ مہایانی بدھست علوم اور نیز شیوی اور شیخ راستہ اور شکتی لٹریچر میں گیان کے مقابلہ میں بھگتی کو بہت ہی ادنیٰ درجہ دیا گیا ہے۔ وشنویا بھاگو کی پوجا یا آدمی تا بھا اور شیو کی عقیدت میں کچھ جذباتی رنگ ہے۔ لیکن اس میں طانتور جذبہ یا جوش کی وہ بھرپور ہوتی آگ نہیں ہے جس کا رجحان والہانہ عشق اور محبوبانہ جذب بن کر آپے سے باہر ہو جانا ہو۔ یہ وحیانات بعد میں پروردان چڑھے اور انھیں کے متین و معقول اور عنانی یا والہانہ اور ڈرامائی یا مختلف پرجوش پہلوؤں کا نشوونما کی

تاریخ سے اگلے ابواب میں بحث کی جائے گی۔ یہاں پر اتنا کہنا کافی ہوگا کہ بعد کے زمانے میں مذہب کی نشوونما جذباتیت کے رنگ میں ہوئی یعنی محبت و عقیدت کی دنیا میں وہ کایا پلٹ ہوئی کہ ارادہ اور ذہن دونوں اس کے رنگ میں آگئے۔ مذہبی رسوم و رواج تو ہمیشہ وہی رہے فلسفوں نے کوئی نئی راہ نہیں نکالی، لیکن عقیدت نے بے شمار طرز اظہار پایا اور بھرپور پھیلی پھولی۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد

پچھلی ممالک عرب، فلسطین اور مصر سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات بہت ہی قدیم زمانے سے ہیں۔ حضرت سلیمان سونا اور فر (موجودہ جے پور) سے منگاتے تھے اور چاندی، لٹمٹی دانت، بن۔ را اور مور بھی یہیں سے جاتے تھے۔ یہ فنیقیوں کے ہندوستان سے تجارتی تعلقات تھے۔ یہ بطلیموسیوں نے ہندوستان سے اپنی تجارت کو فروغ دینے کے لئے بحیرہ احمر کے سواحل پر بندرگاہیں قائم کیں۔ انھیں کی دیکھا دیکھی سیلوسیڈیوں نے صلیج فارس کے ساحلوں پر بندرگاہیں بنائیں۔ یونانی، چاول، سونہ اور دارچینی ساحل ملیبار سے منگاتے تھے۔ یونانی اور رومن مصنفین ہندوستان کے جغرافیہ سے واقف تھے اور ان کی کتابوں میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ ہندوستان میں باہر سے کیا چیزیں آتی تھیں اور باہر کیا چیزیں بھیجی جاتی تھیں۔ مثلاً پہلی صدی عیسوی میں ہسپانیہ اور پلائی اول نے دوسری صدی میں بحیرہ ائیرتھیرین کے پیری پلس نے اور چھٹی صدی میں کانامانڈی پپوسٹس نے ذکر کیا ہے۔ امیان مرسلانی نے لکھا ہے کہ لنکانا لیب اور لکانا لیب کے ہندوستانیوں نے شہنشاہ جو لین کو مبارکباد دینے کے لئے ایک وفد بھیجا تھا۔ پونچھیرن فہرستوں میں (تیسری صدی) کراگنور کی ایک رومن آبادی کا ذکر ہے۔ اسکندر یہ میں ہندوستانی تاجروں کی ایک بستی تھی۔ تیسری صدی میں کراگور نے

ان سب کو قتل کر ڈالا۔ اِغطس (مستوفی سلسلہ) سے کے کر زینو (مستوفی سلسلہ) کے عہد تک تمام رومی شہنشاہوں کے سکے جنوب ہند میں ملتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب سے ہندوستان کی تجارت بہت وسیع پیمانہ پر تھی۔

تجارتی کاروبار میں ایرانی بھی رومیوں سے کم نہ تھے۔ انھوں نے مصر کے قریب دجلہ و فرات کے سنگم پر ابلہ کے نام سے ایک نوا آبادی قائم کی جس پر جو قدیم بابل کے جنوب مغرب میں عربوں نے آباد کیا تھا۔ اُسے ایرانیوں نے اپنے ایک صوبہ کا مستقر بنایا اور عرب مصنفین کا بیان ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی میں یہاں کے رہنے والے اپنے مکانوں سے ہندوستان اور چین سے آئے ہوئے جہازوں کو دیکھا کرتے تھے۔ کارنما کے چند سال بعد پروکوپس نے لکھا ہے کہ ہندوستانی تجارت پورے طور پر ایرانیوں کے ہاتھ میں چلی گئی تھی چھٹی صدی کے وسط میں خسرو انوشیرواں کی سرپرستی کے طفیل ایرانی تجارت کی ترقی کہاں کو پہنچ گئی۔ انوشیرواں نے وادی سندھ پر حملہ بھی کیا اور دارا نے نکاسے ایرانیوں کے قتل کا انتقام لینے کے لئے ایک بحری بیڑہ بھیجا۔ طبری نے لکھا ہے کہ ساسانی شہنشاہ کے دورِ آخر میں ہندوستانی جہازوں کا ایک بیڑہ دریائے دجلہ سے ابلہ میں داخل ہوا۔ ہندوستانی جوتش کی ایک شاخ کے لئے تاجیک لفظ کا استعمال اس بات کا ثبوت ہے کہ ایرانیوں سے ہندوستان کے تعلقات کا دائرہ کتنا وسیع تھا۔

مشرق و مغرب کی باہمی تجارت میں عربوں نے قدر نامائیاں جھٹھ لیا۔ عرب علاقوں میں تجارت کے کئی مرکز تھے۔ عدن کے علاوہ شہر کے نام کا بھی ایک شہر تھا اور یہ ایسی جگہ واقع تھا کہ خلیج فارس میں آئے جانے والے جہاز یہاں سے ضرور گزرتے تھے اور اپنی ضرورتیں پوری کرتے تھے۔ عرب فن جہاز سازی سے اچھی طرح واقف تھے اور اس سلسلہ میں بہترین سامان فراہم کرتے تھے۔ ورجل کا بیان ہے کہ عربی اور ہندوستانی

جہازرانوں نے اینٹوٹی اور قلو پطرہ کے ماتحت جنگ ایکسیم میں حصہ لیا تھا۔ بیسی گزیئر میں خابہ اور فضل اللہ لطف اللہ فریدی نے لکھا ہے کہ اسلام سے قبل چول کلیان اور سو پارہ میں عرب آباد تھے مگہا کھر سیاہیڈس کے زمانہ میں ساحل ملیبار پر عربوں کی اتنی کثرت تھی کہ بہت سے ہندوستانیوں نے بھی ان کا مذہب (غالباً صالی) اختیار کر لیا تھا۔ بطلیموس نے ہندوستان کے نقشے میں ملینر پیرس کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا آخری ٹکڑا عربی کا جذبہ ہے۔ رینارڈ نے لکھا ہے کہ:

”تمام شواہد سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ چودھویں صدی تک ایرانیوں کے ساتھ وہ (عرب) بھی اتنے ہی حاوی تھے جتنے بعد کو پرتگالی ہو گئے۔“

ساتویں صدی کے شروع میں اسلام کے عروج اور ایک مرکزی حکومت کے تحت عرب قبائل کے متحد ہو جانے سے توسیع کی اس تحریک میں بہت زیادہ جان پڑ گئی جو ظہور اسلام کے قبل سے چل رہی تھی۔ مسلمان فوجوں نے تیزی کے ساتھ شام اور ایران کو فتح کر لیا اور ہندوستان کی سرحدوں پر منڈلانے لگے۔ مسلمان تاجروں نے فوراً ہی ایران کی بحری تجارت پر قبضہ کر لیا اور عرب جہاز ہندوستان کے سمندروں کو کھنگانے لگے۔

عرب جہازیاں تو بحرہ احمر کے ساحل سے چلتے تھے یا جنوبی ساحل سے وہ ساحل کے ساتھ ساتھ چل کر اپنی منزل مقصود یعنی دریائے سندھ کے دہانہ پر یا خلیج کھبیاں پر لنگر ڈال دیتے تھے، یا پھر ملیبار کے ساحل پر جہاں برساتی ہوا میں کولم اور دیگر بندرگاہوں پر براہ راست پہنچنے میں مدد دیتی تھیں۔ خلیج فارس سے چلنے والے جہاز بھی یہی راستہ اختیار کرتے تھے اور برساتی ہواؤں کی مدد سے کولم، خاکنا، ملایا اور مشرقی جزائر اور چین تک پہنچ جاتے تھے۔

ہندوستان کے سمندروں میں مسلمانوں کا پہلا بحری بیڑہ حضرت عمر کی خلافت

کے زمانے میں ۶۳۷ء میں آیا جب کہ عثمان ثقفی وائی بحرین و عمان نے سمندر کے
 کے ذریعہ سے ایک فوج تانا کو بھیجی۔ حضرت عمرؓ نے اس پر ناراضی ظاہر کی اور اپنے
 عزیز کو متنبہ کیا کہ اگر ایسی حرکت پھر سرزد ہوئی تو سخت سزا دی جائے گی۔ اسی زمانہ
 میں بھڑچ اور دابل میں بھی فوجیں بھیجیں گئیں لیکن حضرت عمرؓ کی مخالفت نے عارضی
 طور پر بحری بیڑے کی سرگرمی کو ملتوی کر دیا اور مسلح مداخلت کی پالیسی ملتوی رہی لیکن
 حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہندوستان کے خشکی کے راستوں کی تحقیق و دریافت کی
 گئی اور بہت سی معلومات حاصل کی گئیں جن سے بالآخر آٹھویں صدی میں محمد بن قاسم
 کی فتح سندھ میں رہنمائی ہوئی۔ اس دوران میں سمندر کے ذریعہ سے تجارت جاری رہی
 اور مسلمانوں نے جنوبی ہند کے ساحل پر اور سیلون کے تین شہروں میں آبادیاں قائم
 کیں۔ راولپنڈی سن کا بیان ہے کہ مسلمان عرب پہلے پہل ساتویں صدی کے آخر میں
 طبرستان کے ساحل پر آباد ہوئے۔ فرانسس ڈے سٹراوتی تندرکروں سے اس کی تائید
 کرتا ہے۔ اور اسٹورک نے مولوں کے حالات لکھتے ہوئے اس کی تصدیق کی ہے۔
 وہ کہتا ہے کہ یہ بات بہت مشہور ہے کہ ساتویں صدی میں ایرانی اور عرب تاجروں
 ہندوستان کے مغربی ساحل کے مختلف بندرگاہوں پر بڑی تعداد میں آباد ہوئے۔
 اور انھوں نے ہندوستان کی عورتوں سے شادیاں کیں، خاص طور سے طبرستان میں یہ
 آبادیاں بڑی اور اہم تھیں معلوم ہوتا ہے کہ بہت پہلے سے ہندوستانی بندرگاہوں
 پر تاجروں کی ہر طرح ہمت افزائی کی جاتی رہی ہے۔ بلاذری نے بتایا ہے کہ سندھ
 پر محمد بن قاسم کے حملے کے کچھ قومی اسباب تھے۔ ان سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ
 ان ملکوں میں اس وقت مسلمان آباد تھے۔ وہ بتاتا ہے کہ سیلون کے راجہ نے کچھ لڑکیاں
 حجاج کو تحفہ میں بھیجیں۔ یہ لڑکیاں سیلون ہی میں پیدا ہوئی تھیں اور ان مسلمان
 تاجروں کی قیم بیٹیاں تھیں جو وہاں فوت ہوئے تھے۔ بوارج یعنی کچھ کے بحری

قزاقوں کے قبیلوں نے جہازوں پر حملہ کر کے ان لڑکیوں کو چھین لیا۔ حجاج نے داسر سے ان کی رہائی کا مطالبہ کیا۔ داسر نے یہ مطالبہ نہیں پورا کیا۔ اس پر حجاج نے محمد بن قاسم کے ماتحت فوجی مہم بھیجی۔ اس مہم کو اس بھری بڑے سے بہت مدد ملی جس نے دابل پر حملہ کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔

جنوب میں عربوں کی آباد کاری کے سلسلہ میں بھی حجاج کا نام لیا جاتا ہے۔ راس نے وکس کے حوالے سے اپنے کی اصل کا حال بیان کیا ہے۔ اس کے بیان کے مطابق آٹھویں صدی کے شروع میں حجاج بن یوسف (سفن) والی عراق نے جس کے مظالم کی وجہ سے خود مسلمانوں کو اس سے نفرت تھی۔ خانوادہ ہاشم کے کچھ لوگوں کو اتنا ستایا کہ وہ اپنا وطن چھوڑنے پر مجبور ہو گئے جن میں سے کچھ ہندوستان کے مغربی ساحل کے سس حصہ پر تھے جو کوئٹہ کہلاتا ہے باقی راس کماری کے مشرق میں بحر الہند کی اولاد لوات ہیں اور آخر الذکر کے لیے۔

آٹھویں صدی میں عرب کے بحری بیڑوں نے بھرپور اور ساحل کا ٹھیکہ اور ڈ کے بندرگاہوں پر حملہ کیا۔ ان کی تجارت اور آبادیاں برابر فروغ پاتی رہیں۔ ہندوستان میں ان کی بستیوں کے آباد ہونے کی پہلی شہادت اسی صدی سے ملتی ہے۔ کولم کے قبرستان میات کنو میں کئی قدیم قبریں ہیں جن میں سے بعض پر کتبے ہیں۔ ان میں سے ایک پر اس قسم کا کتبہ ہے "علی بن عیسیٰ السحمان کو شہادت دہی میں جو محمد رسول اللہ کی مکتبہ سے مدینہ کو ہجرت کی یاد گار ہے اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہونا پڑا۔"

اس کے بعد مسلمانوں کا انڈیز سے بڑھنے لگا مسلمانوں کو ساحل میں آباد ہونے سے سو سال سے اوپر ہو چکے تھے۔ تاجروں کی حیثیت سے ان کا خیر مقدم کیا جاتا تھا اور آباد کاری اور خرید و کر اٹھنی ورا اپنے مذہب پر غلامیہ عمل کرنے کی سہولتیں

بہم پہنچائی جاتی تھیں۔ ان لوگوں نے آباد ہونے کے جلد ہی بعد تبلیغ مذہب کی کوششیں شروع کر دی ہونگی۔ اس نے کہ اسلام بنیادی طور پر تبلیغی مذہب ہے اور ہر مسلمان اپنے مذہب کا مبلغ ہے۔ ان میں بہنوں کی کافی عزت و وقعت تھی۔ وہ ہندوستان میں شام کی عیسائی آبادی کی طرح نہیں آئے جو اپنے ملک سے ساگر نکلے گئے ہوں۔ بلکہ ان میں ایک نئے مذہب کا جوش اور فحشندی اور عظمت کا وقار تھا۔ نویں صدی کے ابھی زیادہ برس نہیں گزرے تھے کہ وہ ہندوستان کے سائے مغربی ساحل پر پھیل چکے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے مخصوص عقاید اور طریق عبادت کی وجہ سے نیز جس جوش کے ساتھ وہ اس کا ادا کرتے تھے اور جس طرح اس کی وکالت کرتے تھے، اُس سے ہندو آبادی میں ایک پھل پیدا ہو گئی تھی۔

اس وقت جنوبی ہندوستان میں مذاہب کی کشمکش سے بڑا صحبان تھا۔ اس لئے کہ جدید ہندو مذہب اپنی بالادستی کے لئے بدھستوں اور جینیوں کے مقابلہ کی پوری جدوجہد کر رہا تھا۔ سیاسی اعتبار سے بھی یہ دور تغیرات اور انتشار کا تھا۔ چیراؤں کی قوت گھٹ رہی تھی، اور نئے نئے حکمران خاندان قوت حاصل کر رہے تھے، قدرتا لوگوں کے دماغ پریشان تھے اور وہ نئے خیالات قبول کرنے پر خواہ وہ کہیں سے آئے ہوں آمادہ تھے۔ اسلام ایمان کے ایک سادے سے اصول، معین و مرتب عقاید و رسوم اور سماجی نظام کے جمہوری نظریات کے ساتھ منظر پر آیا۔ اس سے مقامی فضا پورے طور پر متاثر ہوئی اور نویں صدی کا ربع اول بھی نہیں گزرا تھا کہ ملیبار کا آخری چیراؤ من پیر و مال راجہ جو کرگنور میں حکومت کرتا تھا نئے مذہب میں داخل ہو گیا۔ روایتی تذکروں کے مطابق اُس کی تبدیلی مذہب ایک خواب کی بنا پر ہوئی جس میں اُس نے چاند کو دو ٹکڑے ہوتے دیکھا، اُس وقت اس کی ملاقات مسلمانوں کی ایک جماعت سے ہوئی جو سیلون سے واپس آ رہی تھی۔ ان کے لیڈر شیخ سقی الدین نے خواب کی تعبیر بتائی، راجہ کو مسلمان کیا اور اسے عبدالرحمان

سامری کا نام دیا۔ مسلمان ہونے کے بعد راجہ یلیبار سے عرب کی طرف روانہ ہوا اور
 شہر پر اترا جہاں چار سال کے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ راجہ نے وہاں سے ملک
 بن دینار اشرف بن ملک بن حبیب اور ان کے خاندان کو یلیبار بھیجا
 اور ایک خط دیا جس میں اپنے ملک کے انتقام اور مسلمانوں کی پذیرائی کے متعلق
 ہدایات تھیں۔ مسلمانوں کا استقبال بڑی خندہ پیشانی سے کیا گیا اور انھیں مسجدیں بنانے کی
 اجازت دی گئی۔ چنانچہ یلیبار کے ساحل پر گیارہ مقامات پر مسجدیں تعمیر ہوئیں۔
 راجہ کے تبدیل مذہب کا لوگوں کے دماغوں پر یقیناً بہت گہرا اثر پڑا ہو گا۔
 اس واقعہ کی یاد یلیبار میں اب تک تازہ ہے۔ مثلاً زمو رین کے جلوس پر یہ دستور ہے
 کہ اس کا مسلمانوں کی طرح خط بنایا جاتا ہے اور مسلمانوں کے کپڑے پہنائے جاتے ہیں اور
 موپلا اس کے سر پر تاج رکھتا ہے۔ تاج پوشی کے بعد زمو رین کے ساتھ ذات باہر دی
 کا سا سلوک کیا جاتا ہے۔ وہ خود اپنے گھروالوں کے ساتھ اٹھ بیٹھ نہیں سکتا نہ کھانا
 کھا سکتا ہو اور نہ کوئی نائرا سے چھو سکتا ہے۔ زمو رین کو یہ سمجھا جاتا ہے وہ محض ایک داس
 ہے جو حیران پیر و مال کے عرب سے واپس آنے کا منتظر ہے۔ بڑا ذخیرہ کے ہمارا ہے تخت نشینی
 کی تلوار پا کر آج بھی یہ حلف لیتے ہیں کہ میں اس تلوار کو اس وقت تک رکھوں گا جب تک چچا
 جو کہ گیا ہے واپس نہ آئے۔ لیکن یہ بات بتانا ضروری ہے کہ راجہ حیران پیر و مال کی تبدیلی
 مذہب کا قصہ محض انسانی بیانات پر مبنی ہے اور جیسا کہ ایسے قصوں میں ہوتا ہے اس کی
 بہت سی تفصیلات شبہ سے خالی نہیں ہیں۔ جو نام اس میں آئے ہیں ان کی تاریخی حیثیت
 مشکوک ہے۔ حیران پیر و مال محض ایک خطاب ہے۔ سقّی الدین نوین صدی کے ایک
 راجہ کا معاصر کسی طرح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ دین کا لقب مسلمانوں میں پانچویں صدی
 ہجری ہی سے رائج ہوا اور ملک بن دینار ایک بزرگ تھے جن کا سبب وستان میں ہونا
 بہت ہی مشتبہ ہے لیکن جیسا کہ اینٹ نے بتایا ہے۔ مثلاً اس بیان سے ہم یہ نتیجہ نکال سکیں

کہ گرگینور میں جو خاندان حکومت کرتا تھا غالباً نویں صدی میں ایک پیر و مال کے مسلمان ہو جانے پر اُس کا خاتمہ ہو گیا۔

اُس زمانہ میں مسلمانوں نے یقیناً بہت اہمیت حاصل کر لی تھی، وہ مابلکہ کہلاتے تھے جس کے معنی ہیں "ایک ممتاز لڑکا" یا "دولہا" اور یہ ایک عرب کا لقب سمجھا جاتا تھا۔ یہ لقب بعض عیسائیوں کو بھی دیا جاتا تھا اور دونوں قوموں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے عیسائیوں کو نصرانی مابلکہ کہا جاتا تھا۔ مسلمانوں کو اور حقوق بھی حاصل تھے ایک مسلمان نامہ داری برہمن کے برابر بیٹھ سکتا تھا حالانکہ نامہ کو یہ حق نہیں تھا۔ مابلہوں کے مذہبی پیشوا "تھنگل" کو زمو رین کے برابر پالکی پر سوار ہونے کی اجازت تھی۔

زمو رین کی سرپرستی اور بہت افزائی سے عرب تاجر کثیر تعداد میں اُس کی سلطنت میں آباد ہوئے اور اپنی تجارت سے نہ صرف اُس کی قوت و دولت میں اضافہ کیا بلکہ اُس کی توسیعی مہمات میں بھی اُس کی مدد کی۔ زمو رین کا خاندان جو ابتدا میں ضلع ارناد کے قصبہ نیدی پیدوپا سے آیا تھا اُس نے پورلاتری راجہ کے ہم سایہ ملک پالناد کو فتح کیا اور اس طرح جو سرزمین فتح ہوئی تھی اُسے دیلا پورم کے ایک قلعہ سے تلوار کے بل پر حاصل کیا۔ یہاں ایک روایت کے بموجب ایک تاجر جو عرب سے تجارت کرتا تھا آباد ہو گیا۔ اُس نے ایک بازار قائم کیا جو بڑھتے بڑھتے کالی کت کا بندر گاہ ہو گیا۔ وہ تاجر کالی کت کا کویتا تھی ہو گیا اور اس کے جانشین زمو رین کے ساتھ گرد و پیش کے ناد راجاؤں کے خلاف لڑے۔ ولادناد کے راجہ دلود کو ناکوشکت ہوئی تو رو دادائی کے تیوہار کا انتظام اور اس کے ساتھ جنوبی طبیبہار کی حکومت زمو رین کے ہاتھ میں آگئی۔ علی راجا سمند کے آقا، جو کولاتری جاؤں کے امیر البحر اور وزیر تھے۔ ایک روایت کے بموجب اُن عرب مسلمانوں کی اولاد سے تھے جنہیں چیرامن پیر و مال نے عرب سے بلا کر کنانور کے امیر بنایا تھا۔ دوسری روایت کے بموجب اس خاندان کا پہلا رئیس ایک نامہ تھا جو کولاتری کا وزیر تھا اور مسلمان ہو گیا تھا "نرا پنی ہوشاری"

اور قابلیت کی وجہ سے اپنے عہدہ پر برقرار رکھا گیا تھا۔^{۲۵} زموں میں مسلمانوں کی اتنی زیادہ عزت کرتا تھا کہ وہ کھلم کھلا مسلمان ہو جانے کی بہت افزائی کرتا تھا، تاکہ وہ عرب جہازوں کے کارکن بنیں جن پر اُس کے جہاز خانہ حملوں کا انحصار تھا۔ اُس نے حکم دیدیا تھا کہ اُس کی سلطنت کے اندر پھیروں (موکومانوں) کے ہر خاندان میں ایک یا زیادہ مردوں کی بحیثیت مسلمان کے تربیت کی جائے۔

بعد کی صدیوں میں اسلام کا اثر بڑھتا رہا جیسا کہ سیاحوں اور جغرافیہ نویسوں کی شہادت سے ظاہر ہوتا ہے۔

مسعودی نے جو دسویں صدی کے شروع (۳۰۰ھ) میں ہندوستان آیا۔ سمور (موجودہ چال) میں سرائے عمان، بصرہ اور بغداد کے دس ہزار مسلمان پائے۔ علاوہ بہت سے اُن لوگوں کے جو عربوں کی اولاد تھے اور یہیں پیدا ہوئے تھے۔ اُن کا خود اپنا امیر تھا جس کا لقب ہرمہ (شاید ہنرمند) تھا اور جسے ہندو راجہ سے سند ملی تھی۔ ابو ذولان مہمل نے ہندو سمور میں مسجدیں دیکھیں۔ ابن سعید نے تیرہویں صدی میں ذکر کیا ہے کہ مسلمان ہندوستان کے ساحلی علاقوں کے باشندوں کے ساتھ رہتے تھے۔ مارکوپولو نے بتایا ہے کہ سیلون کے لوگوں کو جب ضرورت ہوتی تھی تو ہر دنی مالک سے مسلمان تو جی بلاتے تھے۔ ابو بغداد (۳۳۰ھ) نے کولن میں مسلمانوں کی ایک خوبصورت مسجد اور احاطہ کا ذکر کیا ہے۔ ابن بطوطہ (چودھویں صدی) نے اپنی سیاحت میں کھبیات سے چل کر مغربی ساحل کے تمام بندرگاہوں کا دورہ کیا۔ اُسے ہر جگہ اپنے ہم مذہب ملے اور انھیں خوشحال پایا۔ کندبار میں مسلمان درباری اُس سے ملنے آئے۔ کونکہ میں اُس نے ایک قدیم مسجد دیکھی، جو خضر والیاس سے منسوب تھی اور حیدری نقشاہ کی ایک جماعت سے اُن کے شیخ کے ساتھ ملاقات کی۔ سند پور میں ایک مسجد تھی جو بغداد کے طرز پر بنی تھی اور سلطان جمال الدین محمد غوری حاکم ہند (انور) کے والد حسن نے جو جہازرانوں کی سرپرستی کرتا تھا، اس کی تعمیر کرائی تھی۔ انور میں ایک مسلمان حاکم، ایک مفتی اور تافنی اور ایک مسلمان درویش تھے۔ سند پور سے کولم تک ملیبار کے ساحل

کے ساتھ سڑک کے سائے مقامات پر مسلمانوں کے مکانات تھے جہاں اُن کے گھنڈہ بی قیام کر سکتے تھے۔ اُس نے بتایا ہے کہ اس ملک میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ عزت تھی۔ بارسلور اور بھاکا نور (مسلمان قومیں تھیں جن کے اپنے قاضی اور مفتی تھے۔ منگور میں مسلمانوں کی آبادی چار ہزار تھی جن میں فسادس اور مین کے تاجر تھے۔ اُن کی مسجد میں بہت قیمتی چیزیں تھیں اور مسجد میں بہت سے طالب علم بھی تھے۔

تینوں قنائوں میں مسجدیں تھیں اور فندریا میں مسلمانوں کے تین محلے تھے جن میں سے ہر ایک میں ایک مسجد تھی۔ کالی کت کا سب سے بڑا تاجر بجرین کا ایک مسلمان ابراہیم شاہ بندر تھا۔ کولم میں بہت سے مسلمان تاجر تھے مسجدیں بھی کئی تھیں اور سب سے بڑی مسجد فن تعمیر کے لحاظ سے قابلِ تعریف تھی۔ راجہ مسلمانوں کا احترام کرتا تھا۔

عبدالرزاق (۱۲۲۲ء) جو پورنگالیوں کے ہندوستان میں آنے سے پہلے ہی ہندوستان آیا کالی کت کے متعلق لکھتا ہے کہ اس شہر میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہے جو یہاں کے مستقل باشندے ہیں اور ان کی دو مسجدیں ہیں جہاں وہ ہر جمعہ کو نماز کے لئے جمع ہوتے ہیں۔ اُس نے اس بندر گاہ کی بہا بھی اور اس کے تاجروں کا جو دنیا کے ہر حصہ سے آتے تھے بڑے جوش کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

ان بیانات سے قطعی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مغربی ساحل پر مسلمان بہت پہلے آباد ہوئے اور ان کی تعداد دولت اور اثر میں اضافہ ہوتا رہا۔ یہ صحیح ہے کہ سلیمان نے جو نویں صدی میں ہندوستان آیا یہ بیان کیا ہے کہ اُسے یہاں کوئی مسلمان یا عربی بولنے والا شخص نہ ملا۔ لیکن اس معاملہ میں اس کی شہادت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اس نے سندھ گجرات اور خلیج کھمبیات کے مسلمانوں کے مقبوضات کا ذکر نہیں کیا اور نہ اس بات کا کہ اُس کے ہموطن یہاں بڑے پیمانہ پر تجارت کرتے تھے اور چونکہ ریناڈ کے بیان کے مطابق اُس کا اصل مقصد چین کا سفر تھا اس لئے

اُس نے ہندوستانی ساحل کے حالات پر زیادہ توجہ نہیں کی لیکر اول پتی کی متبرک روایت، مسلمان باشندوں کے افسانے، کتبات کی تحریریں، عرب تجارت کا سلسلہ جو بہت دنوں سے قائم تھا اور مسلمان مورخوں اور سیاحوں کے بیانات ان سب کا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ پیغمبر اسلام کی وفات کے تھوڑے ہی دن بعد مسلمان ہندوستان کے ساحل پر نمودار ہوئے اور یلیبار کے ہندو راجاؤں میں تیزی سے اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔

مشرقی ساحل پر عربوں کی آمد کا سلسلہ بہت پہلے شروع ہو چکا تھا جب ارا^{۳۸۴} (۵۱۹ ق۔ م) نے دجلہ اور فرات کی نہروں کو پاٹ دیا اور مصر کی تجارت تباہ کر دی تو مین کے تاجروں نے دونوں کے ورثہ کو سنبھال لیا۔^{۳۸۵} سیلون اور جنوبی ہند میں عیسوی سستہ کی ابتدائی صدیوں ہی میں عربوں اور یہودیوں کی نوآبادیاں قائم ہو گئیں۔ یونانی اور رومی مشرقی ساحل کے علاقہ سے بڑے پیمانہ پر تجارت کرتے تھے۔ کومبہور میں رومن شہنشاہوں کے بحیرت سے دستياب ہوئے ہیں۔ یونانیوں کو کلکھوی کا علم تھا جو آج کل کاہل ہے۔ بطلمیوس نے اودیپور کا ذکر کیا ہے جو چولادون کا قدیم پارہ تخت تھا اور یونانی اور رومی جہازوں کے کارکن بیشتر عرب ہوتے تھے۔ عرب تاجر چین کو جاتے ہوئے ساحل کارومندل سے ہو کر گزرتے تھے۔ اسلام سے پہلے عربوں کے آثار اب تک کنسینج میں پائے جاتے ہیں۔ یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ مین اور جنوبی ہند کے مابین تجارت کا سلسلہ قدیم زمانے سے قائم تھا۔

اسلام سے پہلے عربوں نے اس سلسلہ میں جو روایات قائم کیں، مسلمانوں کو وہ ورثہ میں ملیں۔ عرب کے بندر گاہوں سے یا خلیج فارس سے چین کا روایتی راستہ^{۳۸۶} سات سمندروں سے گزرتا تھا جن میں پالک اور نیگال کی خلیجیں بھی شامل تھیں جنہیں عرب شلاحٹ یا کلاجر اور کرونج کہتے تھے۔ سلیمان اور ابوزید سیرنی نے نویں صدی میں اور مسعودی نے دسویں صدی کے شروع میں اس راستے کی تفصیل اور یہاں کے سمندروں

میں پیش آنے والے واقعات اس طرح بیان کئے ہیں کہ جیسے مدتوں سے لوگ ان سے واقف تھے۔ اس راستہ سے کتنے ہی بحری سیاح گزرے ہوں گے اور مسلم ممالک اور ہندوستان سے کتنے وسیع پیمانہ پر تجارتی تعلقات رہے ہوں گے اس لئے کہ آٹھویں صدی ہی میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کینٹن میں آباد ہو گئی تھی ۵۸ھ میں تو انھوں نے بغاوت کی تھی اور اس سے ایک نہ کامدہ برپا ہو گیا تھا ۵۹ھ

مشرقی ساحل پر ان کی خاص آبادی ضلع تناولی میں تھراپتی ندی کے دہانہ کے قریب کیاں پٹنم میں تھی جہاں آج بھی بے مسلمانوں کی اکثریت ہے اور جہاں کالڈول کے بہت سے ٹوٹے مٹی کے برتن ملے اور اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ یہاں مسلمانوں کے سکے بھی ملے۔ ان سکوں پر جو تاریخیں درج ہیں وہ ساتویں صدی (سلسلہ ہجری) سے لے کر تیرھویں صدی تک کے عہد کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔

مسلمان جیسے ہی کافی تعداد میں ہو گئے انھوں نے تبلیغ کا کام شروع کر دیا۔ جنوب میں مسلمانوں کی کئی برادریاں ہیں جو اپنی ابتدا اسی زمانے کی بتاتے ہیں۔ مدور اور ترچناپلی کے راوتن یہ سمجھتے ہیں کہ انھیں تبدیل مذہب پر ناشادولی نے آمادہ کیا تھا جن کی قبر ترچناپلی میں موجود ہے اور اس پر تاریخ وفات ۳۱۷ھ (۱۰۳۹ء) لکھی ہے۔ ناشاد کے متعلق روایت ہے کہ وہ ایک سیدنا (شہزادے) تھے۔ اسکی ریاست تری میں تھی، لیکن انھوں نے ریاست کو خیر باد کہہ کر درویشی اختیار کر لی اور اسلام کی تبلیغ کرنے لگے۔ عرب، ایران اور شمالی ہند بھرتے ہوئے وہ شہر ترسیورہ (موجودہ ترچناپلی) میں پونچے۔ یہاں انھوں نے مستقل قیام فرمایا اور زندگی کے باقی دن عبادت اور خدمتِ خلق میں گزار دیئے۔ اُن کے ارث سے بہت سے ہندو مسلمان ہو گئے۔ ان کے جانشین سید ابراہیم شہید تھے جن کی ولادت مدینہ میں (تقریباً ۶۲۰ء) میں ہوئی تھی اور جنھوں نے بیایس سال کی عمر میں پانڈیان کی سلطنت پر فوج لے کر چڑھائی کی۔

کہا جاتا ہے کہ انھوں نے پانڈیا راجہ کو شکست دے دی۔ اور بارہ سال سے اوپر حکومت کی۔ مگر آخر کار ان کو شکست ہوئی اور مارے گئے۔ ان کی قبر اودھ میں ہے۔ دودھیکولا اپنی تبدیلی مذہب کو پیو کوٹنڈا کے بزرگ بابا فخر الدین سے منسوب کرتے ہیں۔ وہ ناشاؤلی کے مرید ہو گئے تھے اور پیو کوٹنڈا کے راجہ کو مسلمان کیا تھا اور وہاں ایک مسجد بنائی تھی ان کی وفات کی تاریخ تھرسٹن کے بیان کے بموجب ۱۶۲۷ء ہے۔

مدوراً میں مسلمانوں کا داخلہ ۱۵۸۷ء میں ملک الملوک کی قیادت میں ہوا جو ایک بڑے بزرگ حضرت علی یار شاہ صاحب کے ساتھ آئے تھے۔ ان کی قبر مدوراً میں حضور پھری کے قریب ہے۔ گوری پلین موضع میں ایک مسجد ہے جس کی داستان کے لئے گیارہویں یا بارہویں صدی میں کون پانڈیا نے چھ گاوڑ دیئے تھے۔ ویراپاناٹن کے زٹنے میں اس عطیہ کی جانچ کی گئی اور ۱۷۷۷ء میں اسے مستقلاً بحال کر دیا گیا۔

مشرقی ساحل کے راجہ ان تاجروں کے ساتھ جوتے تھے، فراخ دلی سے پیش آتے تھے۔ مغربی علاقوں کا یہ عجیب دستور کہ اگر کوئی جہاز موسمی دقتوں کی وجہ سے ساحل پر آگے تو وہ وہاں کے حکام کی ملکیت ہو جائے یہاں نافذ نہیں کیا گیا تھا اور علاوہ معمولی پر مٹ رکوپا سلکا، محصول کے بندر گاہوں پر عام طور سے وصول کئے جانے والے تمام کلیف وہ محاصل ختم کر دیئے گئے تھے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ تجارت کو ایک بڑے پیمانہ پر فروغ حاصل ہوا، اور چونکہ راجاؤں نے تاجروں کی جان و مال اور حقوق کی حفاظت کا خاص انتظام کیا تھا اس لئے ان علاقوں میں خوشحال تاجروں کی آبادیاں قائم ہو گئیں۔ کارومندل کا ساحل مسلمان تاجروں کے لئے معبر رگز رکاہ بن گیا۔ وصافٹ کے بیان کے مطابق یہ ساحل سمندر کے کنارے تین سو فرسنگ تک کو لم سے نیا دہلیور تک پھیلا ہوا تھا ”اس ملک کی زبان میں راجہ کو دیور کہتے ہیں جس کا مفہوم سلطنت کا آقا ہے۔ چین اور جاپان کے عجائبات اور ہند اور سندھ کی پیداواروں سے لے کر بڑے بڑے جہاز (جہیں

یہ جنگ کہتے ہیں، ہوا کے بازوؤں پر پہاڑ کی طرح سمندر کی سطح پر تیرتے ہوئے برابر دھرتے تھے۔ خلیج فارس کے جزائر کی دولت خصوصاً اور کچھ دیگر ممالک کی مثلاً عراق اور خراسان سے لے کر روم اور یورپ تک کی حسن اور زیبائش کی چیزیں معبر سے حاصل کی جاتی ہیں جس کا محل وقوع ایسا ہے کہ اسے ہند کی کھجی کہہ سکتے ہیں۔

بارھویں صدی میں مسلمانوں نے ان علاقوں میں اپنی مستقل اور مستحکم آبادی قائم کر لی اور معلوم ہوتا ہے کہ انھیں کافی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اس لئے کہ ان کا ذکر ان دیشیہ کے ساتھ ہے جو سیلون کے جزیر کے پاس تحفے لے کر آتے تھے۔ جس نے سترہویں میں پانڈیہ راج پر حملہ کیا تھا۔

تیرھویں صدی میں تجارتی سرگرمیاں خاص کر گھوڑوں کی تجارت اتنی بڑھ گئی تھی کہ کس کے حاکم ملک الاسلام جمال الدین نے اور بعد کو فارس کے زمیندار جیل نے کیا ل میں ایک ایجنسی قائم کی۔ وصف کا کہنا ہے کہ ہر سال دس ہزار گھوڑے فارس سے معبر میں اور دوسرے ہندوستانی بندرگاہوں میں آتے تھے اور ان کی مجموعی قیمت ۲۲۰۰۰۰ دینار تک پہنچتی تھی۔ جمال الدین کا بھائی تقی الدین عبدالرحمان بن محمد اٹلی یہاں کا ایجنٹ تھا اور کیا ل کے علاوہ ختن اور ملی فتن کے بندرگاہوں پر بھی اس کا قبضہ تھا۔

رشید الدین نے لکھا ہے کہ ۱۲۹۳ء میں پانڈیہ راجہ کے انتقال پر جمال الدین اس کا جانشین ہوا اور اپنے بھائی کو اپنا نائب بنایا۔ نیلسن نے اسی زمانہ میں ۱۷۰۰ء پر مسلمانوں کے حملہ کے متعلق کئی روایتیں بیان کی ہیں۔ مارکو پولو کا بیان ہے کہ تقی الدین راجہ سمندر پانڈیہ کا نائب وزیر اور مشیر تھا۔ اس عہدہ پر تقی الدین کی جانشینی اس کے لڑکے سراج الدین اور پھر اس کے پوتے نظام الدین نے کی۔ قبلائی خاں کے دربار میں راجہ پانڈیہ کا سفیر ۱۲۸۶ء یا ۱۲۸۷ء میں جمال الدین کا لڑکا فخر الدین احمد تھا وہ چار

سال تک چین میں رہا اور جب وہاں سے واپس پورہا تھا تو بہار پر فوٹ ہو گیا۔ اس کی قبر اس کے چچا کے پاس ہی ہے۔

تامل کے علاقہ میں مسلمانوں کی اور آبادیاں بھی تھیں، اس لئے کہ امیر خسرو نے ملک کا فوز کی مہم کے حالات میں کندور (کنا نور) کے مسلمانوں کا ذکر کیا ہے "جو کلمہ پڑھ سکتے تھے اور اگرچہ وہ لائق گردن زدنی تھے مگر چونکہ مسلمان تھے، اس لئے معاف کر دیے گئے" ابن بطوطہ جس نے حملے کے بعد ان علاقوں کی سیاحت کی لکھتا ہے کہ اس کے زمانہ میں غیاث الدین مغانی مدور کا حکمران تھا۔ اور راجہ ویر ملالا کے پاس بیس ہزار مسلمانوں کی ایک فوج تھی اور ہونا در کا مسلمان حکمران اس کے واسرے ہری اپا اور دایر کا طاقت گزار تھا۔

اس طرح جنوب میں ملک کا فوز کی فوج کے آنے سے پہلے مسلمانوں نے تجارت کے اہم مرکزوں میں اپنی آبادیاں قائم کر لی تھیں اور انھوں نے اپنے گرد و پیش کے لوگوں سے تعلقات قائم کر لئے تھے اور عرب اور تامل لوگوں کے تعلقات کا نتیجہ نکلا تھا کہ کئی مخلوط نسل قومیں وجود میں آ گئی تھیں مثلاً راتن اور لیتے۔

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمان جنوبی ہند میں مغربی ساحل پر آکھڑیں صدی میں یا اس سے پہلے آئے اور مشرقی ساحل پر دسویں صدی میں اور یہ کہ وہ تیسری کے ساتھ پورے ساحلی علاقے پر پھیل گئے اور نسبتاً بہت سی تھوڑی مدت میں ان علاقوں کی سیاسی اور سماجی زندگی میں اثر و رسوخ پیدا کر لیا۔ ایک طرف تو ان کے سربراہان وہ لوگ وزیر امیر البحر، سفیر اور زمیندار بن گئے، اور دوسری طرف انھوں نے بہتوں کو اپنے مذہب میں شامل کر لیا اپنے مذہبی خیالات کی تبلیغ کی مسجدیں اور مزارات تعمیر کئے جو ان کے درویشوں اور مبلغوں کی سرگرمیوں کے مرکز بن گئے۔ اس لئے بلاشبہ مذہبی نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اگر جنوب میں ہندو مذہب کی نشوونما میں کوئی بیرونی عناصر پائے جاتے ہیں جو

خود ہندو بت کے قدرتی نشوونما سے منسوب نہ کئے جاسکیں تو اغلباً وہ اسلام کے اثر سے آئے ہوں گے بشرطیکہ وہ اسلام کی اصل روح کے منافی نہ ہوں۔ ✓

ہندو مذہب پر مسیحیت کے اثر^{۱۵} کا سوال یہاں نہیں پیدا ہوتا اس لئے کہ یہ اثر اگر کبھی کارگر بھی ہوا تو وہ جنوب میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے شمال مغرب سے آیا۔ معلوم ہے کہ تیسری صدی عیسوی کے آغاز ہی سے جنوبی ہند اور اسکندریہ کے باہمی تعلقات ختم ہو چکے تھے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ تیسری صدی کے پہلے اسکندریہ مسیحی تبلیغ کا مرکز رہا ہو اس لئے کہ اینڈونی کے زمانہ میں مسیحی مذہب اسکندریہ میں ممنوع تھا اور مسیحیوں کے جلسے چوری چھپے ہوتے تھے۔ بعد کو جب ہندوستان اور مصر سے پھر تجارت شروع ہوئی اور شام اور ایران سے عیسائی آکر جنوب میں آباد ہوئے تو ان کے لئے کوئی معتد بہ اثر قائم کرنا ناممکن تھا اس لئے کہ وہ تعداد میں کم تھے اور کسی طرح کوئی اہمیت نہیں رکھتے تھے۔ ساتویں صدی کے وسط تک شام ایران اور مصر مسلمانوں کے قبضے میں آگئے تھے اور عیسائیوں کا وقار اور دبدبہ ختم ہو چکا تھا۔ اس طرح اگرچہ آٹھویں صدی میں وہ ساحل طبریا پر موجود تھے تاہم ہندو مذہب پر مسیحیت کے اثر انداز ہونے کے لئے جن تاریخی تقاضوں کی ضرورت تھی وہ یکسر مفقود تھے۔

شمالی ہند میں مسلمانوں نے حضرت عمر کے زمانہ خلافت میں پیش قدمی شروع کی اور سب سے پہلی کوششیں شمالی ہندرگاہوں پر ہوئیں اور جب ایران اور مکران اسلامی قلمرو میں شامل ہو گئے تو مسلمانوں نے سندھ پر چڑھائی کی۔ ساتویں صدی میں ہوتپتا اور سندھ کی سرحدوں پر کئی حملے ہوئے اور بڑی راستوں کی خوب چھان بین ہوئی۔ بالآخر خلیفہ ولید کے زمانہ میں حجاج نے جو عراق کا والی تھا حملہ کی تیاریاں کیں، اور نوجوان و ہونہار محمد بن قاسم^{۱۶} کو امیر لشکر بنا کر ایک فوج روانہ کی۔ محمد بن قاسم نے تمام مشکلات پر قابو حاصل کیا، سندھ کے ہندو راجاؤں کو شکست دی، ساری

وادی سندھ کو رند ڈالا اور ملتان اور سندھ کے صوبوں کو اسلامی مملکت میں شامل کر دیا۔ لیکن یہیں پر مسلمانوں کی پیش قدمی رک گئی اور اگلی تین صدیوں تک وہ ہندوستان کے اسی گوشہ میں محدود رہے۔ چنانچہ اس زمانہ میں سندھ اور ملتان کی ریاستیں جہاں ان کی حکومت تھی اور سندھ کا ٹھکانہ تجارت اور کونکن کے ساحلی شہر جہاں وہ تاجروں کی طرح آباد تھے ان کے حلقہ اثر میں تھے۔ اور گیارھویں صدی تک انھیں اس کے آگے بڑھنے کا موقع نہیں ملا۔ لیکن ان علاقوں میں وہ پورے طور پر مضبوط ہو گئے اور ممکن ہے ان کے بعض منچلے سرداروں نے وہیں سے مالوہ اور قنوج پر دلیرانہ چھاپے مارے ہوں۔ بہر نوع دہلی سومات، بھروج، کھمبیات، سندان اور چال چھوٹی چھوٹی مسلمان آبادیوں کے مرکز بن گئے ان میں تقریباً ہر جگہ ایک مسجد تھی۔ اکثر ہندو حکمرانوں نے اپنے ملک میں ان کا خندہ پیشانی سے استقبال کیا اور بڑی مہمان نوازی کا سلوک کیا۔ سلیمان مسعودی، ابن حوقل اور نزدیک سب بلھار، گجرات کے دلا بھی حکمران، کی بالاتفاق تعریف کرتے ہیں کہ اس نے مسلمانوں سے دوستانہ سلوک کیا۔ سلیمان نے لکھا ہے: ”حکمرانوں میں کوئی ایسا نہیں ہے جو بلھار سے زیادہ عربوں کو عزیز رکھتا ہو۔ اس کی رعایا بھی اسی کے نقش قدم پر چلتی ہے۔“ مسعودی نے اپنے ہم مذہبوں کو ہر جگہ آزادی کے ساتھ اپنے مذہب پر عمل کرتے پایا۔ گجرات کے راجہ کے بارے میں وہ لکھتا ہے: ”اس کی حکومت میں اسلام کی عزت اور حفاظت کی جاتی ہے۔ ملک کے ہر حصہ میں عبادت خانے اور شاندار مسجدیں ہیں جہاں مسلمان پنجوقتہ نماز پڑھتے ہیں۔“ الاسطخری ۱۰۱۹ء نے بلھار کی سلطنت کے شہر میں مسلمانوں کو پایا اور بلھار کی طرف سے ان کے حکمران مسلمان ہی ہوتے ہیں۔

ابن حوقل ۱۰۱۹ء نے فم ذال سندان، سیمور اور کبایا میں جامع مسجدیں دیکھیں اور ادرسی نے گیارھویں صدی میں لکھا کہ ”شہر انہلوڑہ میں بڑی تعداد میں مسلمان تاجر آتے جاتے رہتے ہیں اور کاروبار کرتے ہیں حکمران اور اس کے وزراء ان کے ساتھ بڑی

عزت سے پیش آتے ہیں اور انھیں حفاظت اور امن حاصل ہے۔ ۱۱۵۵

✓ یہ صحیح ہے کہ محمود غزنوی کے حملوں سے ہندوستان کے دروازے مسلمانوں کے لئے
بوسے طور پر کھل گئے لیکن اس سے پہلے ہی مغربی ہند میں مسلمانوں نے با اثر حیثیت حاصل
کر لی تھی اور اس اثر سے انھوں نے اپنے مذہب کو پھیلانے میں کام لیا۔ خود ہندو حکمرانوں
کی پاسداری سے ان کو اپنے مقصد کو آگے بڑھانے میں بڑی مدد ملی تھی۔ محمد عونی نے جو
واقعہ بیان کیا ہے اس سے ہندو حکمرانوں اور مسلمان تاجروں کے تعلقات پر بھرپور
روشنی پڑتی ہے۔ ۱۱۵۵ جب کھبیاات کے ہندوؤں نے مسلمان تاجروں پر حملہ کیا تو سندھ راج
۱۱۳۳-۱۱۹۴ء نے سامنے معاملہ کی تحقیقات کی، حملہ کرنے والوں کو سزا دی اور مسلمانوں
کو نئی مسجد بنانے کے لئے روپیہ دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض ہندو راجے مسلمان سپاہی نوکر رکھتے
تھے۔ مثلاً سومناٹھ کے حکمران کے بہت سے افسر مسلمان تھے اور احمد آباد کے قصبائی اپنا
نسب گھسیل راجاؤں کے خراسانی سپاہیوں سے منسوب کرتے ہیں۔ ۱۱۵۹ ✓

✓ جہاں کہیں مسلمانوں کی فوج جاتی تھی یا مسلمان تاجر قیام کرتے تھے وہیں مسلمان
درویش بھی پہنچتے تھے۔ نویں صدی میں ابو حفص ربيع بن صاحب الاسدی البصری
جو محدث اور صوفی تھے۔ سندھ آئے اور وہیں ۱۱۶۰ء میں انتقال کیا۔ دسویں صدی
میں منصور الملاح نے سمندر کے ذریعہ سے ہندوستان کا سفر کیا اور خشکی کے راستہ
سے شمالی ہند اور ترکستان ہوتے ہوئے واپس ہوئے۔ ۱۱۶۱ء کیا رھویں صدی میں بابا ریحان
درویشوں کے ایک قافلے کے ساتھ بغداد سے بھڑوچ آئے۔ ۱۱۶۲ء کہا جاتا ہے کہ انھوں نے
راجہ کے لڑکے کو مسلمان کیا جس نے اپنے باپ پر حملہ کیا مگھ مارا گیا۔ اسی زمانہ میں ۱۱۶۴ء
شیعہ تاجروں کی بوسرہ برادری کے مذہبی پیشوا مین سے گجرات آئے اور یہیں آباد ہو گئے۔ ۱۱۶۵
اور نور الدین یا نور ستاگر (۱۱۳۳-۱۱۹۴ء) نے کنبی، کھڑا اور کوری اقوام کو گجرات
میں مسلمان کیا۔ ۱۱۶۶ ✓

محمود کے حملہ کے بعد بکثرت مسلمان اہل علم اور مردان حق ہندوستان آئے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ان سب کی کوئی فہرست مرتب کی جا سکے۔ لیکن بعض اہم شخصیتوں کا ذکر یہاں کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک "کشف المحجوب" کے مصنف علی بن عثمان المہجوری تھے جو غزنہ کے رہنے والے تھے اور جو مسلمان ممالک کا وسیع دورہ کر کے لاہور آئے اور وہیں ۶۳۶ھ یا ۶۳۹ھ میں انتقال کیا۔^{۶۵} شیخ اسماعیل بخاری نے گیارہویں صدی کے شروع میں^{۶۶} اور منطق الطیر و تذکرۃ الاولیاء کے مشہور مصنف فرید الدین عطار نے بارہویں صدی میں ہندوستان کا دورہ کیا۔^{۶۷} خواجہ معین الدین چشتی^{۶۸} ۱۱۹۰ھ میں اجمیر آئے اور وہیں ۱۲۳۲ھ میں انتقال کیا۔ تیرہویں صدی میں شیخ جلال الدین تبریزی^{۶۹} شاگرد شہاب الدین ہروردی (بانی فرقہ الہیمینانی یا مشرقی فلاسفہ) نکال آئے۔ سید جلال الدین بخاری^{۷۰} ۱۲۸۰ھ میں بہاولپور کے شہر اوج میں آکر آباد ہوئے اور بابا فرید پاک پٹن میں۔ اس کے بعد کی صدی میں عبد الکریم الجیلی^{۷۱} مفسر ابن عربی اور مصنف انسان کامل و فلسفہ تصوف کی ایک مشہور کتاب، ہندوستان کی سیاحت کی ۱۳۸۰ھ اور سید محمد گیسو^{۷۲} نے پونہ اور بنگام کے اضلاع میں لوگوں کو مسلمان کیا۔ پیر صدر الدین بانی فرقہ خوجہ اور سید سیف الدین^{۷۳} بانی فرقہ مومنا اور امام شاہ پیرانوی^{۷۴} پندرہویں صدی میں ہندوستان آکر آباد ہوئے۔ دیگر مشہور صوفیائے کرام میں جو ہندوستان آئے یا یہاں آکر آباد ہوئے سید شاہ میر^{۷۵} بن عبدالقادر جیلانی بانی فرقہ قادریہ، قطب الدین بختیار کاکی^{۷۶} جن کا مزار دہلی میں ہے اور جن کے نام سے مشہور قطب مینار منسوب ہے۔ بہار الدین زکریا رفوت^{۷۷} ۱۳۶۰ھ اور جلال الدین سمرخ پوش^{۷۸} (وفات ۱۳۶۰ھ) جو ملتان اور اوج میں رہے اور ہمایوں کے پیر محمد خوش^{۷۹} (وفات ۱۵۶۲ھ) از فرقہ شطاری۔ ان کے علاوہ قلندر درویش مثل شاہ مدال^{۸۰} (گیارہویں صدی) اور سخی^{۸۱} سدور (بارہویں یا تیرہویں صدی) ہیں۔

مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں ہمیں بلند مرتبہ شخصیتیں ملتی ہیں اور ان کے ساتھ وہ
 بے شمار لوگ بھی جو زیادہ مشہور نہیں ہو سکے۔ ان سب نے ہندوستان کو اپنا وطن بنایا
 اور یہیں رہ کر اور بس کر جدوجہد کرتے رہے۔ ان کے ذاتی رد و ابتداء وراثت سے اسلامی
 فلسفہ اور تصوف کے خیالات ہندوستان میں ایک سرسے سے دوسرے سرسے تک پھیل
 گئے اور ان سے جو نتائج برآمد ہوئے۔ ان کا جائزہ اس کے باب میں لیا جائے گا۔

اسلام میں تصوف

جس سرزمین پر اسلام طلوع ہوا وہ خطہ ارض میں سب سے کم متواضع ہے۔ عرب کے وسیع علاقے محض اُڑنی ہوئی بالو کے خشک میدان ہیں۔ صرت ساحلی علاقوں میں یہ ممکن ہے کہ انسان قدرے آسائش سے زندگی بسر کر سکے اور تمدنی ادارے بنا سکے۔ مگر یہیں زمانہ قدیم میں سلطنتیں ابھریں، تمدن چمکا اور لوگوں نے دنیا کی قدیم تجارت میں حصہ لیا اور اس کے بڑھانے اور پھیلانے کا وسیلہ بنے۔ لیکن چھٹی صدی میں قدیم زمانے کے افسانے لوگوں کے دماغوں سے نچو ہو گئے تھے اور عرب بربیت کی زندگی میں ڈوب گئے تھے۔ مگر جس کا شمار عرب کے اہم مقامات میں تھا، مادہ پرست تجارتی شہر تھا۔ جہاں نفع کی حرص اور سود خوری کی حکومت تھی اور جہاں عیاشی، شراب اور جوافرصت کے مشاغل تھے، اور جس کی لاکھی اُس کی بھنیس کا رواج تھا۔ بیواؤں، یتیموں اور کمزوروں کی کوئی حیثیت نہ تھی اور وہ ایک بیکار کی بھرتی سمجھے جاتے تھے۔ مذہب محض ایک بے معنی رسم پرستی تھی، ستاروں، پتھروں اور دیوتاؤں کی پرستش ہوتی تھی جس پر کسی کو اعتقاد نہ تھا۔ حق و ناحق کے تصورات بالکل نامکمل تھے۔ قتل کوئی اخلاقی جرم نہ تھا اور شادی کا احترام برائے نام ہی تھا۔ عورتوں کے کوئی حقوق نہ تھے، جائداد، وفاداری اور عزت کی کوئی قدر نہ تھی۔ ہوس پرستی کا ہر طرف دور دور

اس اخلاقی اور مادی صحرا میں کہیں کہیں سبزہ بھی نظر آتا تھا جہاں بلند جوصلوں اور اعلیٰ خیالات کو پناہ ملتی تھی مختلف مقامات پر یہودیوں اور عیسائیوں کی آبادیاں تھیں۔ مشرق کے جہاں گشت درویش اور اہل خرد قافلوں کے ساتھ سفر کرتے تھے اور کسی نہ کسی روپ میں تشنہ روحوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچاتے تھے۔ اُن کے روابط اور اثر سے ابتدائی مصلح جو حنیف کہلاتے تھے، پیدا ہو گئے جنھوں نے لوگوں کے اطوار درست کرنے اور اُن کے دلوں کو خدا کی عبادت پر مائل کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اخلاقی زندگی میں جو حرکت پیدا ہوئی تھی وہ درحقیقت صدائے بازگشت تھی اُس حرکت کی جس سے سماجی زندگی متاثر ہو رہی تھی۔ چھٹی صدی کے پہلے ہی عرب قبائل معاشی اسباب و آبادی کے اضافہ وغیرہ سے، مجبور ہو کر عراق اور شام کی طرف ہجرت کرنے لگے تھے اور اُن کی نقل و حرکت اور مستحکم تہذیبوں سے اُن کے تعلقات کا اثر اُن لوگوں پر بھی پڑا جو پیچھے رہ گئے تھے یہاں

ان حالات میں پیغمبر اسلام پیدا ہوئے۔ وہ ایسے خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس کے وسائل محدود تھے، بچپن میں وہ یتیم ہو گئے۔ جوانی تک اُن کی پرورش بغیر کسی تربیت اور نگہداشت کے سخت افلاس اور مشکل حالات میں ہوئی۔ خود اپنی مصیبت اور اپنی قوم کے شرمناک حالات کی ذلت و خواری نے اُن کی حساس روح کو بہت زیادہ بے چین کر دیا۔ خفاء کی تعلیمات دہ و پیشانہ اعمال اور غارِ حرا کی تنہائیوں میں غور و فکر کے سبب اُن کے دکھی دل و دماغ اور متصوفانہ فطرت میں ایک مذہبی بحران پیدا ہوا اور وہ اس حالت میں اُن وجدانی مذہبی احساسات سے گزرے جنھوں نے اُن کا سارا نظریہ حیات بدل کر رکھ دیا۔

آنے والے روز جزا کے بیدار خوف، گناہ کی عقوبت کا شدید احساس، مکہ کی رسوم کے مایوس کن کھوکھلے پن سماجی زندگی کی انتہائی بد حالی اور خود اُن کی روح کو روشن کرنے والے

تجربات نے انھیں روشنی دکھائی۔ وحی نے وہم و جہل کا پردہ چاک کیا اور انھیں وہ علم دیا جس سے زیادہ یقین کی بلند تر اور ہمہ گیر قوت عمل کسی اور علم میں نہیں ہے۔

حضرت محمد پر خدا کے احکام نازل ہوئے اور وہ دنیا کے لئے اللہ کے رسول اور عرب قوم کے لئے ہادی و مصلح کی حیثیت سے سامنے آئے۔ دوسرے مذہبی عارفین کی طرح ان میں بھی مذہبی جوش و شعلہ عملی سوچ و جدوجہد کے ساتھ مل گیا اور انھوں نے نہ صرف ایک نئے مذہب کا پیغام دیا بلکہ ایک نئی قوم کے رہنما اور بانی بھی ہو گئے۔

جس مذہب کی انھوں نے تبلیغ کی وہ انتہائی سادہ تھا۔ اس مذہب میں عقاید اور ارکانِ عبادت کم سے کم تھے، اس لئے کہ قرآن کے بموجب خدا انسانوں کا بوجھ بھکا اور ان کی قوت برداشت کے مطابق بنانا چاہتا تھا۔ توحید کے نقطہ پر یہ انھوں نے اپنے پیغام کا مرکزی اصول اور روزے، زکوٰۃ، حج اور بیخودہ نماز کو سب سے زیادہ اہم عبادت قرار دیا اور ان کے ساتھ حضرت محمد کی رسالت کا اقرار اس مذہب کے خاص ارکان تھے۔ سماجی حیثیت سے اس کی سب سے زیادہ موثر اور نمایاں تعلیم یہ تھی کہ سارے مسلمان بھائی بھائی ہیں اور اس حیثیت سے سب برابر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں پروہتوں کا کوئی طبقہ نہیں ہے۔ توحید کا مطلب یہ تھا کہ دیوی دیوتاؤں اور ہتوں کی پرستش سے بالکل ہاتھ اٹھایا جائے۔ مسلمانوں کے مذہبی شعور کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ واضح طور پر ہر وقت اس کا احساس رہے کہ خدا حاضر و ناظر ہے، وہ اپنے بندے سے قریب ہے۔ اس کی قدرت ساری کائنات کا احاطہ کرتے ہوئے ہے اور اس کی نافرمانی کا انجام خوفناک ہو گا۔ انسان کی بہتری اس میں ہے کہ وہ کمالِ بندگی اور پوری اطاعتِ شعاری کا اظہار کرے اور اس کی حجت پر پورا بھروسہ رکھے۔ الغرض یہ ایک بے چون و چرا عقیدہ تمنا نہ اور کامل سپردگی کی تعلیم تھی۔

پیغمبر اسلام کی وفات کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ زندگی کی پیچیدگیوں اور

تاریخی تقاضوں کے اثر سے ان کے سادہ مذہب میں نئے نئے فرقے بننے لگے۔ ابتدائی فرقوں کی بنیاد سیاست تھی۔ خارجیہ، شیعہ، مرجیہ اور قدریہ فرقے سب سے پہلے نمودار ہوئے شیعہ جو بہت جلد ایران میں پھیل گئے۔ ان میں انوکھے اور بہت ہی عجیب فرقوں کی سب سے زیادہ بہتات ہوئی۔ انتہا پسند شیعوں کے عقاید جو غلط کہلاتے تھے حیرت انگیز طور پر مندوؤں کے اصول سے ملنے جلتے تھے۔ مثلاً ان کا اعتقاد غلو اور تقصیر پر تھا غلو سے اُن کا یہ مطلب تھا کہ انسان خدا کے درجے تک پہنچ سکتا ہے اور تقصیر سے یہ کہ خدا انسان کے درجے تک نیچے اُتر سکتا ہے۔ ان اصول کی بنا پر انھوں نے پیشوا کو الوہیت کا درجہ دے دیا۔ یہ بھی اُن کا عقیدہ تھا کہ خدا انسانی شکل (حلول) میں آ سکتا ہے۔ نیز مسئلہ تناسخ پر اور ایک تشبیہی خدا کے ارادہ میں تبدیلی (بڈر) پر اور امام کی دوبارہ واپسی (رجع) پر اُن کا ایمان تھا۔ ان انتہا پسند فرقوں کے مختلف نام تھے: حزمیہ، صفہان میں، قدریہ کے میں، مزدقیہ اور سندبادیہ آذربائیجان میں اور حمزہ رلال کپڑوں والے شفیضہ (سفید کپڑوں والے) ماوراءالنہر میں۔ لیکن ان میں غیر معمولی طور پر دلچسپ فرقہ علی المرتضیٰ تھا جو غالباً اسلام کے ابتدائی دور ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے ماننے والے ایران اور ہندوستان میں آباد ہوئے اور بتنا مذہب کے مصنف نے ان کا ذکر کیا ہے۔ ✓

علی المرتضیٰ انتہا پسند شیعہ فرقہ تھا جو حضرت علی کی الوہیت کا عقیدہ رکھتا تھا۔ اس کے ماننے والے مسجدوں میں نہیں جاتے تھے اور رسمی ناپاکی کا کوئی تصور نہیں رکھتے تھے۔ کثرت ازدواج یا طلاق کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور شادیوں میں مردوں اور عورتوں کو کو ساتھ ساتھ بچاتے تھے۔ وہ خدا کے پانچ ظہور کو مانتے تھے جنھوں نے تخلیق کائنات میں حصہ لیا۔ وہ ایک رسم ہم مشربی (خدمت) مانتے تھے جس میں مصری یا کبریٰ کا گوشت یا کسی مقدس موقع پر بیل کا گوشت سب مل کر کھاتے تھے۔ ان کے عقیدے کے

بوجب انسان پر دو قوتوں یعنی عقل اور نفس کی حکمرانی تھی۔ ان کی جماعت میں موروثی امیر ریرا ہوتا تھا جسے اپنے کام میں مذہبی رسوم کے نگہاں (خادم یا دلیل) اور ایک نمائندہ (خلیفہ) سے مدد ملتی تھی جو رسم ہم مشربی میں کھانے کے حصے تقسیم کرتا تھا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ شاعر اسید الحمیریؒ (۱۹۹-۲۳۰ ع) انھیں کے فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔ شیعوں میں اور بھی فرقے تھے جو قرآن کے کھلے ہوئے معنوں کو ماننے سے انکار کرتے تھے اور مجازی معنی لیتے تھے۔ ان کے نزدیک نماز کا مطلب امام کو سجدہ کرنا۔ زکوٰۃ کا مطلب امام کو عطیہ دینا اور حج کا مطلب امام کے پاس حاضر ہونا تھا۔

شیعہ خواہ انتہا پسند طبقے کے ہوں یا اعتدال پسند ان سب کا بنیادی عقیدہ ایک تھا اور وہ عقیدہ امامت کا تھا۔ اس لئے کہ شیعیت میں مذہب کے متعلق سارے اختیارات ایک ایسے شخص میں مرکوز ہوتے ہیں جسے الہام ہوتا ہو اور جس کی موجودگی کے بغیر سچی ہدایت ممکن نہیں ہو سکتی۔ ابتدا میں امام کے در کام تھے، ایک تو نماز کی امامت اور دوسرے مسلمانوں پر حکومت۔ لیکن حضرت علی اور امام حسن و امام حسین کی وفات نے سیاسی اقتدار کی امید ختم کر دی۔ شیعوں نے اس صورت کو بہتر سے بہتر طریقے سے نبیانے کی کوشش کی اور اب مذہبی قیادت کا حوصلہ کرنے لگے، خانوادہ علی کے نمائندے اسلام کے لازمی رہنما اور مومنین کے امام ہو گئے۔ ان کے دعویٰ کی بنیاد دو باتوں پر تھی۔ اول تو وراثت کا حق اور دوسرے یہ کہ آسمانی نور نے جو حضرت محمد میں تھا وہ نسلاً بعد نسل اماموں کی روحوں میں بھی منتقل ہوتا گیا۔ امام خطا سے بری اور معصوم ہوتا تھا اور جو روشنی اُس کے اندر تھی اس کی وجہ سے اس کی معصومیت اور ابدیت مسلم تھی۔ شیعوں کے انتہا پسند طبقہ نے امام کی ظاہری صفات میں اور مبالغہ کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ ان میں سے بعض یا سبھی خدائی صفات کے حامل تھے یا خدا کے تشبیہی مظہر تھے اور اس عقیدے کے بوجب وہ انھیں خدائی کا مجہدیتے تھے۔ یہ انکس کے بقول

”انسانی خدا کا (یونانیوں کا) تصور شیعوں کے توسط سے اسلام میں آیا اور امام میں مرکز ہو گیا جو خدا کا زندہ نمائندہ اور ایک ایسی نیم الہی شخصیت سمجھا جاتا ہے جس پر جیہ عالم کا انحصار ہے۔“ ✓

✓ انہیں ابتدائی شیعہ فرقوں میں سے سببی^{۱۳} اور اثنا عشری^{۱۴} پیدا ہوئے۔ اول الذکر کا بانی ایک شائستہ ایرانی متشکک عبد اللہ بن میمون تھا جس کا مقصد عرب اقتدار کو ختم کرنا تھا۔ اس کے نظام میں سات کا عدد ایک پُر اسرار مفہوم رکھتا تھا۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ پیغمبر سات تھے جن کے سات معاون تھے اور پیغمبر اور اس کے خلیفہ کے درمیان سات امام تھے، وہ خود سب سے بڑا اور آخری امام تھا۔ اُس کی الہیات میں خدا ایک ہستی مطلق تھا جس کے نہ کوئی صفات تھے نہ نام۔ وہ اولین موجود ہستی تھا اور اُس کے دماغ سے ایک دوسری ہستی یعنی خدا پیدا ہوا جس نے دنیا کو پیدا کیا اور اس کا حاکم ہے۔ ان دو ہستیوں میں ایک بلا صفات کے اور ایک مع صفات کے ہندو مذہب کے برہما اور ایشورے بہت مشابہ ہیں۔ ✓

✓ پیغمبر جو ہر خداوندی تھا، ایک ظہور جو خالق سے چند درجہ الگ ہے، دراصل تمام جاندار ہستیاں موجود ماقبل کے ظہورات کا تسلسل ہیں اور فرق صرف اس کا یہ ہے کہ وہ اس سے کتنے دور ہیں۔ چنانچہ متعدد جوہروں سے ہوتے ہوئے سبھی بالآخر خدا تک واپس جائیں گے۔ اس فرقہ میں شامل ہونے والے کو اپنے معلم کی مدد سے مختلف مذہب طے کرنا ہوتے تھے یہاں تک کہ پیغمبر کے درجہ تک پہنچ جائے۔ ✓

قرامطہ اسماعیلیہ سببی کی ایک شاخ تھی جو ۸۹۷ء میں اُن سے الگ ہوئے۔ اثنا عشری بارہ اماموں کو مانتے ہیں۔ جو حضرت علی کی اولاد ہیں۔ ان میں سے آخری محمد بن حسن تھے جو ۸۷۳ء میں غائب ہو گئے اور جن کے دوبارہ ظاہر ہونے کا انتظار ہے۔ صفوی خاندان جس نے ۱۵۰۱ء میں ایران کو فتح کیا، اسی فرقہ کا تھا۔ ✓

ان کے علاوہ حبشین تھے جن کا گڑھ الاموت اور شام میں مصیان تھا۔ انھیں ہلاک کرنے ختم کر دیا۔ اور نیز فاطمی دروڑی اور نصیری بھی تھے۔

اس سے زیادہ اہم دیگر فرقوں کا ساملہ تھا جو خاص کر کلامی بنیادوں پر قائم ہو گئے تھے۔ مسلمان متکلمین کے مابین کو جن مسائل نے پریشان کیا تھا وہ خاص طور پر خدا کی مابیت مخلوق سے اس کا تعلق انسان سے اس کا واسطہ روح کی حقیقت اور خدا کے علم کی نوعیت سے متعلق تھے۔ شروع کے فرقوں میں سب سے زیادہ با اثر معتزلہ یعنی اسلام کے عقلیت پسندوں کی جماعت تھی۔

معتزلہ قدریہ کے بانشین تھے جن کا اختیار پر عقیدہ تھا۔ انھوں نے سب سے پہلے مذہبی مباحث میں فلسفہ کا استعمال کیا۔ معتزلہ شروع میں گوشہ نشین درویشوں کی ایک جماعت تھی۔ انھوں نے اس تحریک کو بڑی تقویت دی جس میں اسلام کے عقلیت پسند شامل ہو گئے تھے شیعوں سے بھی ان کا قریبی تعلق تھا جو ذہنی اعتبار سے ان سے قریب تھے۔

اس فرقہ کا بانی و اصل بن عطاء تھا جو مشہور معلم ابوالحسن بصری کا شاگرد تھا۔ اور پھر ان سے الگ ہو گیا تھا اور اسی وجہ سے وہ اس کے ماننے والے معتزلہ کہلاتے تھے اس تحریک کے دوسرے مشہور رہنما امیر ابن عبیدر متوفی ۲۲۳ھ) ابوالہذیل (متوفی ۲۲۶ھ) النظام (متوفی ۲۳۱ھ) بشر بن معمر (معصر الرشید) ابو عبیدہ معمر (متوفی ۲۳۱ھ) شامہ بن اشرس (متوفی ۲۳۱ھ) الجاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) الخياط (متوفی ۲۳۳ھ) اور الزبیر (متوفی ۲۳۳ھ) تھے۔

معتزلہ کا عام رجحان یہ تھا کہ صداقت کے معروضی اور خارجی معیار کو چھوڑ کر داخلی اور مفہومی اور نیز شہمیاتی ذہن پیدا کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے عقل کو مذہبی علم و معارف کا اصلی سرچشمہ مانا۔ ان کے کلامی استدلال میں یہ خیال غالب تھا کہ

اخلاقیات اور اہمیات میں توحید سے متعلق عوام کے عقاید میں بڑے الجھاؤ اور
بگاڑ پیدا ہو گئے ہیں ان سے انھیں پاک کیا جائے بشکر کی طرح انھوں نے توحید کیلئے بھرپور
جدوجہد کی۔ اس سلسلہ میں انھیں مذہب تشبیہ کے پیروؤں سے لڑنا پڑا، جو
اپنے تشبیہی رجحانات کی تائید میں قرآن و حدیث سے ایسے حوالے دیتے تھے جن میں
تشبیہی رجحانات ملتے ہیں۔ ان عبارتوں کی انھوں نے خود اپنے طریقہ (تاویل سے)
تشریح کی۔ پھر انھیں ان لوگوں سے بھی لڑنا پڑا جن کا عقیدہ تھا کہ علم قدرت وغیرہ
خدا کی صفات ہیں۔ خدا کے ساتھ ابدی صفات کو وابستہ کرنا کثرت کو تسلیم کرنا ہے
دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر فانی خدا کے علاوہ اور بھی غیر فانی
ہستیاں ہیں۔ ہندو موحدین کی طرح ابوالہذیل کا یہ عقیدہ تھا کہ خدا
عالم، قادر اور محبت کرنے والا ہے۔ لیکن اُس کا علم،
قدرت اور محبت درحقیقت اُس کی ذات ہی ہے۔ خدا کی صفات سببی صفات
ہی کی شکل میں بیان کی جاسکتی ہیں اور ان کا وجود محض بطور ذات خدا کے جوہر کے ہے۔
معمر بن عباد کے یہاں توحید کا محض ایک ذہنی امکان رہ گیا جس کے بارے میں کوئی
بات قطعیت اور وثوق سے نہیں کہی جاسکتی۔ اس طرح خدا ایک نامعلوم ہستی بن گیا۔
نظام کے تناظر میں اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھے اور ایک قادر مطلق خدا کے علاوہ
چونا معلوم تھا ایک اضافی خدا کو مانا جو خالق اور حاکم تھا۔ ابوالہذیل نے یہ تعلیم دی
کہ تخلیق کے معنی تغیر کے ہیں اور فنا کا مطلب سکون ہے اور یہ کہ یہ دونوں عمل ہمیشہ
یکے بعد دیگرے ہوتے رہتے ہیں دوسروں کا یہ عقیدہ تھا کہ تخلیق پہلے سے موجود امکان
کا عمل میں آنا ہے، یا اُس چیز کا اظہار جو پہلے پوشیدہ تھی۔ النظام نے قانون اور پہلے
سے موجود غیر ظاہر حالت کا اندرونی ضروریات کے مطابق تدریجی ارتقاء کے نظریہ کو ثابت
کیا۔ اس طرح کائنات کے لئے خدا محض ایک مؤثر سبب تھا۔ کائنات خود اپنے غیر متغیر

قانون کے مطابق ارتقائی منزلیں طے کرتی رہی۔

معتزلہ کی نمایاں خصوصیت الہیات میں وحدت تھی اور اخلاقیات میں عدل۔
اُن کے نزدیک عدل کا تصور ہمہ گیر تھا۔ حتیٰ کہ خود خدا بھی اُس سے بالاتر تصور نہیں
کیا جاسکتا۔ خدا کی قدرت بھی عدل کے لوازم کی پابند ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے
کہ چونکہ خدا نے انسان کو اِس کی بھلائی کے لئے پیدا کیا تھا۔ اِس لئے ضروری تھا کہ وہ
انسان کی ہدایت اور خدا کی راہ بتانے کے لئے پیغمبر بھیجے۔ چنانچہ رحمت خدا لازمی ہے۔
دلطف و احب، انسان کی فلاح کا تقاضا ہے کہ ایسا ہی ہو۔ ایک اور نتیجہ اِس
اصول کا یہ تھا کہ نیکی اور بدی کا تعلق خدا کی مَن مانی مرضی پر مبنی نہیں ہے بلکہ ایک قطعی
معیار کے مطابق ہے۔ ایک ضروری اور قطعی قانون جس کا خود خدا بھی پابند ہے۔

انسان باختیار ہے اور اِس لئے نیکی یا بدی کو اختیار کرنے کی ذمہ داری اُسی پر
ہے اور جس چیز کو وہ اختیار کرے اُسی کے مطابق جزایا سزا کا مستحق ہے۔ معتزلہ کے نظریہ
حیات سے ترک دنیا اور دنیا نیت کا رنگ بھٹکتا تھا۔ مسعودی نے ان کے خیالات کی
تعریف کرتے ہوئے عمر بن عبید کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”خواہش انسان کو
اندھا کر دیتی ہے اور موت اُس کو اُس کی آرزوؤں سے جدا کر دیتی ہے۔ دنیا ایک منزل
ہے جہاں مسافر صرف ایک لمحہ کے لئے قیام کرتا ہے اور پھر گزر جاتا ہے۔ اِس کی
مسرتیں آلام ہیں۔ اِس کے پھندے مہلک ہیں“ اِس کا سکون سبب ہے اور اِس کی
بادشاہت انقلاب ہے۔ انسان کا سکون مسلسل خطرے کی گھنٹی سے براہم ہو جاتا ہے۔
امن و اضطراب دونوں بے حقیقت ہیں۔ اِس لئے کہ موت انسان کا انجام ہے۔ وہ
ادبار کے ہاتھوں میں کھیلتا ہے اور تقدیر کی گود میں پرورش پاتا ہے۔ کوئی اپنے کو بچانے
کے لئے بھاگ کر دیکھ لے۔ وہیں موت اِس کی کھات میں ہوگی۔ ذرا سا غلط قدم اٹھا
اور گرنا یقینی ہے۔ انسان اپنے کو ٹھکا دیتا ہے۔ مگر اِس کی کوششوں کا نفع اُس کے

دارتوں ہی کو ملتا ہے اور قبر اس کی جدوجہد کے ثمرات کو سمیٹ لیتی ہے یہی
✓ آخر میں وحی کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن خدا کا غیر فانی غیر مخلوق، اور
خطا سے بڑی کلام نہیں ہے۔ اس طرح وہ ایسے ترقی پذیر اہلہام کے قائل تھے جو ان
کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے مطابق ہو۔ ✓

دنیا پر منطقی کے بھرپور عمل نے ایک خیالی لا شخصی مطلق خدا کا تصور پیدا
کیا جس سے انسان کی دو عالمگیر ضروریات کی یعنی اپنے سے بالاتر قوت کا سہارا اور
ایک ایسی شخصیت یا نصب العین سے لگاؤ جو محبت کے عمیق ترین جذبات کو ابھارے
تسفی نہیں ہوتی تھی۔ معتزلہ کے رد عمل کے طور پر یہ دو رجحانات جو پہلے سے موجود تھے
پورے طور پر ابھر پڑے اور دو دیگر رجحانات جو استدلالیت ہی کا نتیجہ تھے نمودار
ہو گئے، یعنی فلسفیانہ خیال آرائی اور لادریت یا بالکل ہی دہریت۔ اول الذکر دو رجحانات
کی نمائندگی خاص طور پر محدثین اور فقہانے کی۔ یعنی احادیث رسول کے چھ مشہور جامع
اور چار بڑے امام جنہوں نے اسلامی فقہ مدون کیا، آزاد خیالوں (معتزلہ) کے
عروج کے معنی یہ نہیں تھے کہ آزادی کا مران اور سرخرو تھی، اس لئے کہ انھوں نے
اپنے حریفوں پر پوری قوت سے دست درازی کی اور ایک بہت ہی مقتدر فقہ ابن
حنبل کو اپنی دیانت اور آزادی فکر کی وجہ سے بڑی آزمائشوں سے گزرنا پڑا۔
متوکل (۸۲۰ء) کی حکومت میں جا کر پڑانے دور کے حامیوں کو سراٹھانے کا
موقع ملا۔

ابوالحسن الاشعریؒ اس تحریک کے رہنما تھے۔ وہ ۸۴۳ء (۲۶۰ھ) میں
پیدا ہوئے اور ایک مقتدر صحابی رسول ابو موسیٰ کی اولاد سے تھے۔ انھوں نے
اپنی زندگی کا بیشتر حصہ بغداد میں گزارا ابتداء میں وہ معتزلیوں سے وابستہ تھے۔
اور چالیس سال تک ان کے ساتھ رہے۔ آخر میں لطیف واجب کے مسئلہ پر اپنے استاد

جبتائی سے ان کا اختلاف ہو گیا اور ایک مختصر سی تند جھڑپ کے بعد وہ محدثین کے خیالات کے پیرو بن گئے۔ انھوں نے معتزلہ سے اپنی بے تعلقی کا علی الاعلان اظہار کیا اور اس کے بعد اپنی تقریروں اور کتابوں کے ذریعہ ان کے غیر مقلدانہ خیالات کی مخالفت پوری قوت سے کرتے رہے۔ ان کا انتقال ۹۳۱ھ اور ۹۳۲ھ کے درمیان ہوا۔

الاشعری کا موقف انتہا پسند مطلق العنان معتزلہ اور انتہا پسند مذہب تشبیہ کے پیروں یعنی مشبہین اور خارجیین کے بین میں تھا۔ انھوں نے معتزلہ کی منطق سے کام لیا۔ لیکن اس میں قدیم روایات کو شامل کیا اور اس طرح علم کلام کا ایک نیا مکتب خیال قائم کیا۔ خدا کے بارے میں ان کا تصور استدالیوں کے لاکھنی انزع اور مادہ پرستوں کی واضح حقیقت دونوں سے مختلف تھا۔ ان کے نزدیک خدا تمام عمدہ صفات رکھتا ہے، لیکن وہ صفات انسانی صفات سے کوئی مشابہت نہیں رکھتی ہیں۔ اسی طرح مادہ کے وجود کو انھوں نے تسلیم کیا۔ لیکن یہ نہیں مانا کہ یہ وجود اسے خدا نے دیا ہے۔ انسان کے مقسوم اور طرز عمل کے بارے میں ان کا عقیدہ تھا کہ انسان خود اپنی کوشش اور خدا کی اجازت سے پیغمبر کی شفاعت پر رحمت خداوندی حاصل کرتا ہے۔

ایک صدی کے بعد الاشعری کے خیالات کو باقیلانی نے جو ۱۰۱۲ھ میں فوت ہوئے اور زیادہ واضح طور پر پیش کیا۔ پھر سو سال بعد باقیلانی کے جانشین الغزالی ۱۰۵۲ھ نے جنھوں نے مسلم دینیات پر ہر گادی مسلمان انھیں دینیات میں سب سے بڑی سند ملتے ہیں اور حجت الاسلام سمجھے ہیں۔ دینان نے انھیں "عرب فلسفیوں میں سب سے زیادہ مجددانہ دماغ والا" کہا ہے اور تھوڑے کرائے کے متعلق یہ بھی کہ اگر کبھی کوئی شخص حقیقی عالم دینیات کے خطاب کا مستحق ہو سکتا ہے تو وہ یہی شخص ہے۔

غزالی طوس میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا اور ان کی پرورش ایک صوفی نے کی جو ان کے مرحوم والد کے دوستوں میں تھے۔ انھوں نے دینیات اور فقہ کی تعلیم حاصل کی مگر جلد ہی انھوں نے منقولات سے اپنا دامن چھڑ لیا اور

کلام منطق، سائنس، فلسفہ اور تصوف میں لگ گئے۔ اُن کے علم و فضیلت کا شہرہ دور دور پھیل گیا۔ ۸۵۰ھ میں نظام الملک انھیں مدرسہ نظامیہ بغداد میں لے آئے۔ دس سال بعد وہ ایک دماغی آنجن میں مبتلا ہو گئے اور بغداد چھوڑنے پر مجبور ہوئے۔ وہ متشکک بن گئے اور مذہب پر سارا اعتقاد کھو بیٹھے۔ ان کے مقصود انہ تحریکات نے انھیں شکوک سے نکالا اور پھر منطق اور فلسفہ کو خیر باد کہہ کر انھوں نے تصوف سے نجات کی امیدیں وابستہ کیں۔ انھوں نے محدثین کی تعلیمات کو رد کر دیا۔ اس لئے کہ اُن کے نزدیک اس کی حیثیت محض طفلانہ تھی۔ لیکن انھیں کلام میں یا سائنس یا فلسفہ میں بھی تسکین نہ ملی۔ علم و معرفت کی صرف ایک صحیح راہ تھی اور وہ وجد اور حقیقی وجدان کی منزلوں سے ہو کر گزرتی تھی، اس لئے انھوں نے دنیا سے کنارہ کش ہو کر مقصودِ افعال میں اپنے کو منہمک کر دیا۔ اور بالآخر انھیں وہ تسکین قلب حاصل ہو گئی جس کی تلاش تھی۔ شائع میں اُن کا تقریر مدسٹیشاپور میں ہوا۔ لیکن جلد ہی وہ اس سے بھی دست کش ہو گئے اور اپنے وطن طوس اگر ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ قائم کی یہیں انھوں نے اپنی کتاب تہذیبہ افلاک سفر و فلسفہ میں لکھی اور یہیں ۸۵۰ھ میں اُن کا انتقال ہوا۔

الغزالی نے اسلامی دینیات میں بہت ہی اہم اضافہ کیا۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے انھوں نے عقل کو آخری سد ماننے سے انکار کر دیا اور مذہب کی حقانیت کا ثبوت براہ راست تصور پذیری کے رجحان ہندوؤں کے یہاں سہا دھی کہتے ہیں عمل میں تلاش کیا۔ انھوں نے استدلال کیا کہ علم کے معمولی وسائل سے کسی شے کی صرف اضافی حیثیت ہی معلوم ہو سکتی ہے اور چونکہ خدا مطلق ہے اس لئے انسان خدا کی صفات یا فطرت کا قطعی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لئے اسے یہ علم حاصل کرنے کے لئے پیغمبر کے یا خود اپنے الہام پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ خدا کا جاننا ممکن ہے۔ اس لئے کہ خدا کی فطرت اصل میں انسان کی فطرت سے مختلف نہیں ہے اور

یہ کہ انسانی روح میں الوہیت کا رنگ موجود ہے اور انسان جب مر جاتا ہے تو روح اپنے منبع الوہیت کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ جہاں تک اشیاء کے اضافی ہونے کا تعلق ہے الغزالی نے کائنات کے متعلق سائنس کے نقطہ نظر کو مان لیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے یہ بھی کہا کہ نظام فطرت کے پیچھے ایک مطلق ہستی موجود ہے جس کی مشیت سب پر حاوی ہے۔ کائنات کا وجود تین جہتوں میں ہے: دنیاۓ احساس یا تغیر (عالم الملک) دنیاۓ جبر (عالم الجبروت) اور مستقل سکون کی دنیا (عالم ملکوت) یہ تینوں عالم زمان و مکان میں جدا جدا نہیں ہیں، بلکہ افلاطون کے خیالات کی مانند وجود کی جہتیں ہیں۔

الغزالی نے اس حلقے کی تکمیل کی جس میں فلسفیانہ خیال آرائی ہمیشہ گردش کرتی ہے۔ معتزلہ نے اس چکر کی ابتداء یوں کی کہ عقل کو مذہب کا حکم بنایا تھا لیکن خود ان کی منطق کی بے رحمانہ رفتار اپنے جال میں پھنس گئی اور الاشعری اور الغزالی کے ہاتھوں ہمیشہ کے لئے ختم ہو کر رہ گئی منطقیتوں کے حلقے سے باہر فلسفیانہ خیال آرائی کی زد میں کئی شاخیں بھجوتیں متکلمانہ عقلیت سے دہریت یا لادہریت، خالص فلسفے اور عقلیت کے کامل استرداد یعنی تصوف کے سوتے پھوٹے۔

لاادری اور منکر عمومًا شاعروں، سائنس دانوں وغیرہ میں پائے جاتے تھے۔ جو سب کے سب ایرانی یا ہندوستانی فکر سے متاثر تھے۔ شروع کے لاادریوں کے نام جٹ (۱۱۶۹ء) نے گنائے ہیں اور ان کے اصول و عقائد کا ذکر طبری نے کیا ہے۔ ابن حزم (متوفی ۴۵۸ھ) اور الغزالی نے خیالات کے اعتبار سے ان کو مختلف گروہوں میں تقسیم کرنے کی کوشش کی۔ عام طور پر وہ شخصی خدا اور ایک غیر فانی روح کے منکر ہیں۔ پیغمبروں کو اور نبی احکام کو بنظر حقارت دیکھتے ہیں اور کائنات کی ابدیت یا دو یا تین بنیادی اصولوں کی ہمکنائی کے قائل ہیں۔

خلیفہ یزید متوفی ۱۴۵ھ کا شمار انھیں میں تھا۔ شاعر ابوتامر متوفی ۱۴۵ھ

اور متنبی (متوفی ۹۶۵ھ) پر لادری رجحانات کا شبہہ کیا جاتا تھا، لیکن ان میں سے زیادہ نمایاں ابوالعلاء المعری (متوفی ۱۰۵۷ھ) اور عمر خیام تھے۔

ابوالعلاء کے متعلق اُس کے دیوان کے مترجم سنہری بیرسن نے لکھا ہے کہ وہ نہ صرف اس زمانہ کی سیاست اور مذہب سے کبیدہ خاطر تھا بلکہ اُس کا فکر بہت ہی گہرا تھا اور وہ بدھ سے متاثر تھا۔^۱ ابوالعلاء تناسخ کا قائل تھا اور صرف سنہری لکھاتا تھا، وہ دودھ، شہد اور چمڑے کا استعمال بھی ناپسند کرتا تھا اور جانوروں پر بہت ترس لکھاتا تھا۔ کپڑے اور خوراک میں وہ نفس کش درویشوں کی مانند تھا تارک الدنیا اور تجرد کا پیرو تھا۔ وہ عرب کے مایہ ناز شعرا میں سے تھا۔ علم و فضل میں بھی اس کا مرتبہ بلند تھا اور اس کے گرد مختلف ملکوں کے ہزاروں طالبانِ علم کا مجمع رہتا تھا جنہیں اُس کی ندد کی ضرورت ہوتی تھی، ان کی بدد وہ بڑی شفقت کے ساتھ کرتا تھا۔ وہ دکھاوے کے زہد و تقویٰ اور رسمی مذہب کا دشمن تھا اور اس کا نغمہ یہ تھا:

”مسجدوں میں عبادت چھوڑ دو اور بے جان نماز اور قربانی کے
بکڑے سے دور رہو، اس لئے کہ اگر تقدیر نیند کا پیالہ یاد کھ کا پیالہ
لائے تو وہ تمہیں پیلا پڑے گا۔“^۲

اور پھر یہ کہ :-

”متعدد راستے ہیں اور متعدد دھندے، اور متعدد درہنما، پھر ان میں
سے آقا کون ہے؟ اس لئے کہ بیشک محمد کے پاس تلوار تھی اور ان کے
پاس مکن ہے کہ سچائی ہو۔ شاید شاید؟“^۳
اور پیغمبروں اور جنت کے باسے میں کہتا ہے :

”اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ یہ تو سچ ہے۔ لیکن انسان کے دماغ
کے ماسوا کوئی پیغمبر نہیں ہے۔“

اور وہ اندھیرے میں جنت کی تلاش کر رہا ہے جو مجھ میں اور تم میں ہے۔^{۲۴}
دنیا کے بارے میں اُس کا خیال ہے کہ وہ محض فریب نظر ہے؛

”شاید دنیا کچھ نہیں ہے، خواب کی جگہ ہے اور خواب کی دنیا کے لوگ
جو کہتے ہیں ہم فوراً ذہن نشین کر لیتے ہیں۔

اور ہم اور وہ ممکن ہے ایک درختاں نسل کے سائے ہوں۔“^{۲۵}
وہ پکا قنوطی ہے جو دکھ کے مزے لیتا ہے اور اس میں انسان کی باوقار زندگی
کا امکان دیکھتا ہے؛

”ہم مصیبت جھیلے ہیں کہ ہم جانیں اور یہی بس ہمارا علم ہے۔
اگر ہم بے خوف و خطر سخت جدوجہد کریں کہ دکھ کے ٹیلوں کو میٹ
دیں تو محبت و مہمت کے گنبد گر پڑیں گے۔“^{۲۶}

عمر خیام اتنا مشہور ہے کہ محض اُس کا نام لینا کافی ہے، کسی مزید تشریح کی ضرورت
نہیں ہے۔

اسلام کے فلسفی الکندی (فارابی) (متوفی ۳۲۰ھ) ”اخوان الصفا“ ابن مسکویہ
اور ابن سینا (متوفی ۳۲۰ھ) مشرق میں اور مغرب میں ابن ماجہ (متوفی ۳۲۰ھ)،
ابن طفیل (متوفی ۳۲۰ھ) اور ابن رشد (متوفی ۵۲۰ھ) کے بارے میں کسی تفصیل کی
ضرورت نہیں ہے۔ ان کے مابعد الطبیعیاتی اصول بیشتر یونانی فلسفہ پر مبنی تھے اور ہندوستان
میں اُن کا اثر صرف اس حد تک ہوا کہ وہ تصوف کے جذوبن گئے۔ لیکن یہ بات دلچسپی
سے خالی نہیں کہ الہندیم نے اپنی فہرست کے نئے ہندوستان کے مذہبی فرقوں کے بارے
میں معلومات الکندی کی ایک تالیف سے حاصل کیں، اور الکندی کی معلومات اُن بیانات
پر مبنی تھیں جو ہندوستان میں بھٹی بن خالد برمکی کے ایک سفیر نے قلمبند کئے تھے۔
فارابی بے پناہ مصنف تھا اس لئے کہ منطق اور اہلیات کے علاوہ اس نے

اخلاقیات، سیاسیات اور موسیقی پر بھی کتابیں لکھیں۔ اُس نے افلاطون اور ارسطو کے اصولوں کو باہم ملانے کی کوشش کی اور اُس کی منطق ابن سینا کے فلسفہ کی بنیاد بنی۔ الغزالی اور ابن رشد کے ساتھ ابن سینا کو بھی مسلم مفکرین میں بلند ترین حیثیت حاصل ہے۔ اس کا قانون مسلم اصول علاج میں حرف آخر ہے اور فلسفہ میں اُس کے ذہن رسا اور لطافتِ فکر کا کوئی اور مقابلہ نہیں کر سکتا۔

فلسفیوں نے اسلامی فکر میں نو افلاطونیت کے ظہور کے خیالات رائج کئے اور انھوں نے جو ذہنی اور فکری فضا پیدا کی اُس سے عسویوں کو تصوف کی فکری اساس قائم کرنے میں بہت مدد ملی۔ اگر الغزالی متعینہ عقاید سے چل کر تصوف تک پہنچے، تو ابن سینا جس کے افکار کی جوت نے یونانی فلسفہ کا احاطہ کیا تھا، اُسی منزل پر جا لگا۔ اس کا خیال تھا کہ عقل کی کار فرمائی صرف سائنس کی دنیا تک محدود ہے۔ لیکن عقل کے علاوہ ایک چیز اور ہے جسے وجدان کہتے ہیں اور جس کے توسط سے صداقتِ مطلقہ کا کافی علم آسانی کے ساتھ اور بغیر کسی واسطہ کے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کی الہیات نے صوفیانہ عقاید کو فکری قوت بخشی اس لئے کہ اُس نے کہا کہ حقیقت دراصل ایک ابدی جن ہے جس کی فطرت یہ ہے کہ اپنا اظہار و اثبات کرے اور کائنات کے آئینہ میں آپ اپنا جلوہ دیکھے۔ یہ اظہار و اثبات محبت ہے۔ کیونکہ محبت حُسن کی قدردانی کا جو سرتاپا کمال ہے، دوسرا نام ہے۔ اس طرح محبت ساری دنیا میں جاری و ساری ہے۔ زندگی میں حرکت ہے تو اسی کی وجہ سے اور ذی حیات مخلوقات میں کمال کی اصلی منزل تک پہنچنے کا جس سے کہ وہ تخلیق کے بعد دور مٹ آئی ہیں جو جذبہ پایا جاتا ہے تو یہ سب اسی کی کار فرمائی ہے اور یہ محبت ہی ہے جس کی معجز نمائی کے طفیل انسانی روح ابدی حقیقت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ اس طرح خواہ وہ معتزلہ کی منطقیات ہو خواہ آرتھوڈوکس متکلمانہ تقلید یا خالص فلسفہ فکر کی ہر راہ نے تصوف ہی کی طرف رہنمائی کی، بظاہر فکر و نظر کی مختلف راہوں کا یہ اتصال

محض منطقی ضرورت کار میں منت نہ تھا بلکہ کچھ دوسرے زیادہ گہرے سماجی اسباب بھی تھے جن میں دو باتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں :

(۱) اُس قوتِ عمل اور نشاط کا اضمحلال جو ایک عالمگیر مملکت کے قیام میں مدد و معاون ثابت ہوئی تھی اور (۲) قوم پرستی کے جذبہ کا آغاز و فروغ جس کی وجہ سے خلافت عباسیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ فکر کی دنیا میں ان واقعات سے جو نتائج برآمد ہوئے وہ واضح ہیں۔ بارہویں صدی کے بعد مسلم ذہن پر تصوف کا اثر و غلبہ بڑھتا رہا۔ ادب، فلسفہ اور مذہب سبھی نے اس کے اقتدارِ اعلیٰ کے آگے سر جھکا دیا۔

اب موقع ہے کہ ذرا پیچھے ہٹ کر صوفی رجحانات کی ابتداء و ارتقاء کا جائزہ لیا جائے۔ تصوف ایک پیچیدہ چیز ہے۔ اس کی مثال اُس دریا کی سی ہے جس میں مختلف ملکوں کی چھوٹی چھوٹی ندیاں آکر ملتی ہیں اور اسے ایک بڑا دریا بنادیتی ہیں۔ اس کا اصل سرچشمہ قرآن اور پیغمبر اسلام کی زندگی ہے۔ مسیحیت اور نوافلاطونیت کے دھارے اسی میں آکر ملے اور اس کا حجم بڑھا۔ ہندویت اور بدھ دھم نے اس کو کئی نئے خیالات دیے اور قدیم ایرانی مذاہب جیسے زردشت اور مانی کے مذاہب وغیرہ نے بھی اسے اپنا اپنا حصہ دیا۔ حضرت محمد ایک صوفی تھے اور قرآن کی آیات میں تصوف کی آواز صاف سنائی دیتی ہے۔^۱ اُنکی سورتیں خصوصاً اور مدنی سورتیں کہیں کہیں مذہبی عقیدت اور درویشانہ جذبات میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ ان کی تعلیم بالکل سپردگی اور نفس کشی ہے۔ خدا کو آسمانوں اور زمین کا نور کہا گیا ہے۔^۲ خدا اپنے ماننے والوں سے کہتا ہے ”خدا اُن سے محبت کرتا ہے اور وہ خدا سے“^۳ اور اسی لئے اُس کا پیارا نام محبت کرنے والا (ودود) ہے۔^۴ پھر قرآن کہتا ہے ”جو لوگ عجز و انکسار کے ساتھ زمین پر چلتے ہیں اور جب اُن سے جاہل گفتگو کرے تو کہتے ہیں سلام، انھیں جنت میں بلند ترین جگہ ملے گی“^۵ مزید برآں مسلمانوں میں شروع ہی سے ایسے عقیدت مند تھے جو مسلسل قرآن کی تلاوت کرتے تھے۔ اور

استغفار کرتے تھے۔ (مثلاً بکلاؤن) جو روزے رکھتے تھے اور دعائیں کرتے تھے، باوجود اس کے کہ حضرت محمد نے اعتدال کی تاکید کی ہے، جو لوگ زاہد اور عباد کہلاتے تھے اور جن کا کلمہ ترک دنیا (الضرا من الدنیا) تھا وہ رہبانیت اور زہد کو خاص کر اچھا سمجھتے تھے، ان رہبانوں نے معمولی رسوم مذہبی میں فرائض سے زیادہ امور کو بڑھا دیا۔ ان کی نمازیں بہت تھیں اور بہت روحانیت سے بھری ہوئی، ان کے روزے بہت تسلسل سے اور زیادہ سخت ہوتے تھے۔ قدرتاً ان کے اخلاق اور طرز زندگی درویشانہ زندگی کی مثال کے طور پر پیش کئے جاتے تھے اور انھیں مبلغ یمامہ سفیر اور امیر جماعت کی حیثیت سے اپنی خدمات پیش کرنے کا موقع ملتا تھا۔^{۳۴}

جب مسلمانوں کا عیسائیوں سے ربط ہوا تو یہ رجحانات اور قوی ہو گئے، عباد کے معاملے میں مراقبہ اللہ کے نام کا ذکر کرنا اور دعا (ذکر) اور اخلاقیات میں ذاتی مفاد کے معاملات سے قطعی بے تعلقی، اللہ پر کامل بھروسہ (توکل) مادی اشیاء کا ترک (رفقہ) دکھ، درد بیماری، تعریف، یا مذمت سے بے نیازی۔ یہ مسیحی رجحانات پورے طور پر اثر انداز ہونے لگے۔ ابو عبد اللہ الحارث الحماسی متوفی ۳۵۵ھ کے خیالات میں جو سب سے پہلے صوفی مصنف ہیں اور جن کی تصنیفات محفوظ ہیں، مسیحی انجیل سے استفادہ کے واضح آثار ملتے ہیں۔ ان کی ایک تصنیف کاشتکار کی حکایت سے شروع ہوتی ہے اور دوسری پہاڑ کے واعظ کی توضیح ہے۔^{۳۵}

نوافلاطونیوں نے اپنے ظہور اور موثر وحدت وجود کے اصول سے دنیا سے نفرت کے جذبہ اور راہبانہ زندگی کے رجحان کو اور قوت بخشی۔ نوافلاطونیت کے خیالات اسلام میں نویں صدی کے شروع میں داخل ہوئے جب یونانی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا۔^{۳۶}

مسلم تصوف کا تیسرا بیرونی سرچشمہ ہندوستانی تھا۔ پہلے باب میں بتایا جا چکا

ہے کہ خلیج فارس سے ہندوستان کے گہرے تجارتی تعلقات تھے۔ تجارت کے ساتھ ساتھ
 یقیناً خیالات کا بھی مبادلہ ہوتا تھا۔ یہ عقل میں آنے والی بات ہے کہ اگر مادی استعمال کی
 چیزیں جیسے فولاد اور تلواریں^{۱۳} اور ہندوستانی سونا اور جواہرات^{۱۴} اور اگر صنائی کی چیزیں جیسے
 لوہی محراب، پیاز نما گنبد^{۱۵} ایران اور عراق پہنچ گئے تو ہندوستانی فلسفیانہ خیالات بھی ادھر
 گئے ہوں گے۔ اموی خلافت کے ابتدائی عہد میں بہت سے ہندوستانی بصرہ کے محکمہ مال
 میں ملازم تھے^{۱۶} کہا جاتا ہے کہ خلیفہ معاویہ نے شام میں خصوصاً انطاکیہ میں ہندو تہذیبوں
 کی نوآبادی قائم کی^{۱۷} اور حجاز نے انھیں کاشغر میں آباد کیا تھا^{۱۸}۔ خلافت کے شہروں
 میں سیاہ آنکھوں والے زمیونی رنگ کے ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ شانہ بشانہ چلتے
 پھرتے نظر آتے تھے^{۱۹}۔ اسلامی مملکت کے مشرقی علاقہ یعنی خراسان، افغانستان، سیستان
 اور بلوچستان، اسلام لانے سے پہلے بدھ مت یا ہندو دھرم کے مرکز تھے۔ بلخ میں ایک
 بڑی خانقاہ (ویہارا) تھی، جس کے منظم برہم کہلاتے تھے۔ برہم کی اولاد خلفائے
 عباسیہ کے مشہور برہمکی وزیر بنے^{۲۰}۔

مزید براں عرب شروع ہی سے ہندوستانی ادب اور سائنس سے پوری طرح واقف
 تھے۔ انھوں نے دوسری صدی ہجری میں بدھ دھرم کی کتابوں جیسے کتاب البدا اور بلاد ہرو
 بدھ صیفہ^{۲۱}، نجوم اور طب کی کتابیں سندھ (سدھانت) اور شوشور دد شش شرت اور
 سیرک (چرک) کتابوں کی کتابیں جیسے کلیلہ دمنہ رنج تہتر اور کتاب سند باد^{۲۲}
 اخلاقیات کی کتابیں جیسے شنتی (چانیکہ) اور بد پارمت (پدیش)^{۲۳} اور منطق^{۲۴} اور فن
 جنگ^{۲۵} کی کتابیں ترجمہ کیں۔

انھیں اس کی بہت زیادہ فکر تھی کہ جن لوگوں سے اُن کا واسطہ پڑے اُن کے
 رسم و رواج، آداب، علوم اور مذہب سے واقفیت حاصل کریں۔ الکندی نے ایک
 کتاب ہندوستان کے مذاہب پر لکھی۔ سلیمان اور مسعودی نے اپنی سیاحت میں معلومات

حاصل کیں اور انھیں اپنی تصنیفات میں استعمال کیا۔ ^{۵۲}الندیم ^{۵۳}۔ ^{۵۴}الاشعری ^{۵۵}، ^{۵۶}البیرونی
شہرستانی ^{۵۷} اور بہت سے دیگر مصنفین نے اپنی کتابوں میں ہندوستان کے مذاہب اور
فلسفیانہ افکار کی تشریح کے لئے ابواب و فصول کئے۔

مسلم شریح میں بدھ کی کہانی بحیثیت ایک بزرگ انسان کے داخل ہوئی اور
ویسوں کے مسلم تذکرہ نویسوں نے ابن ادہم کے قصوں کو بدھ کی داستان سے ملا دیا۔
مسلم علماء ان درویشوں سے براہ راست واقف تھے جو دودوسا تھ چلتے تھے اور کسی جگہ
دوراتوں سے زیادہ قیام نہیں کرتے تھے اور انھیں کے اثر سے انھوں نے صفائی پاکیزگی
سچائی اور افلاس کے چارگانہ حلف کے نظام کو اختیار کیا اور شیخ کا استعمال کیا
اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ نروان کا تصور بہشت گانہ راہ کا نظم و
ضبط، یوگ کا عمل اور مافوق الفطرت قوتوں سے شناسائی، فناء طریقت یا سلوک، مراقبہ
اور کرامت یا معجزہ کے ناموں سے اسلام میں داخل ہو گئے۔^{۵۸}

تصوف کی تاریخ کے دو دور نمایاں ہیں۔ پہلا ابتدائی زمانہ سے نویں صدی تک اور
دوسرا نویں صدی کے بعد کا۔ پہلے دور میں تصوف محض ہجانات و سیلانات پر مبنی تھا اور
اُس کا کوئی نظام نہ تھا۔ دوسرے دور میں اُس نے الہیات کے اپنے نظام مرتب کر لئے
اور اپنے خانقاہی طریقوں کی تنظیم کی۔

پہلے دور میں درویشانہ زندگی کے رہنماؤں کی خصوصیت ترک دنیا، توکل اور گوشہ
نشینی تھی۔ کونہ اور بصرہ ان کے دو خاص مرکز تھے، صوفی کالقب سب سے پہلے کونہ کے
ابو ہاشم ^{۵۹} کو دیا گیا۔ جن کا انتقال ^{۶۰}۲۸۷ء میں ہوا۔ لیکن صوفی مصنفین نے ابتدائی عہد
کے صوفیوں میں ^{۶۱}۲۸۷ء امام جعفر صادق (متوفی ^{۶۲}۳۵۰ء) حسن بصری (متوفی ^{۶۳}۲۸۰ء)۔
اولیں قرنی (پہلی صدی ہجری)، داؤد اہلوطی (متوفی ^{۶۴}۳۸۰ء) شقیق بلخی (متوفی ^{۶۵}۳۸۱ء)
ابراہیم بن ادہم (متوفی ^{۶۶}۳۸۰ء)، رابعہ البغدادیہ (متوفی ^{۶۷}۳۸۰ء) حبیب عجمی (متوفی ^{۶۸}۳۹۹ء)

ابو حنیفہ نعمان (متوفی ۶۸ھ) الخزاز (تلمیذ حسن) اور فضیل بن عیاض (متوفی ۸۳ھ) کے نام بھی شامل کئے ہیں۔

ان کے عقیدہ کی امتیازی خصوصیت انسانی مرضی کو خدا کے تابع کر دینا تھا۔ یہ لوگ علم الہی حاصل کرنے سے زیادہ زہد اور زادِ آخرت کے متلاشی تھے۔ انھیں گناہ کا بہت زیادہ احساس اور عذابِ الہی کا زبردست خوف تھا۔ تاہم شروع میں وہ اپنی جذباتی اور وجدانی خصوصیات کی وجہ سے نمایاں ہوئے اور انھوں نے مذہب کی خارجی اور رسمی باتیں رد کر دیں۔

رابعہ الخدابیہ کے بہت سے اقوال ایسے ہیں جن سے جذباتی رجحانات کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً ”اگ میں جلادے اے خدا اس (شوخی) دل کو جو تجھ سے محبت کرتا ہے۔“ میں اپنے دل کو تجھ سے ہمکامی کے لئے محفوظ رکھتی ہوں (اے خدا) اور اپنا جسم ان لوگوں کی ہمنشینی کے لئے پھوڑ دیتی ہوں جو میری صحبت کے خواہاں ہیں۔ اسی طرح میرا جسم مجھ سے سنے والوں کا ساتھی ہے لیکن میرا سب سے پیارا میرے دل کے ساتھ ہے۔“ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے یہ بھی کہا کہ خدا نے میرے دل پر ایسا قبضہ کر لیا ہے کہ اس میں پیغمبر کی محبت کی بھی گنجائش نہیں ہے اور نہ شیطان سے نفرت کی۔ موت اور روز جزا کا خوف کئی طریقوں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ رابعہ کا قول ہے کہ ”اے میری روح تو کب تک سوتی رہے گی؟ تو کب بیدار ہوگی؟ جلدی تو ایسا سوئے گی کہ پھر کبھی نہ اٹھے گی حتیٰ کہ روز جزا تو حاضری کے لئے پکار دی جائے۔“ ۱۲۱ اوّلین قرنی نے ہارون بن حیان سے گفتگو کے دوران میں کہا ”میرا باپ فوت ہو گیا۔ آدم و حوا فوت ہو گئے۔ نوح و ابراہیم فوت ہو گئے۔ موسیٰ بن عمران فوت ہو گئے، داؤد خلیفہ خدا فوت ہو گئے، محمد رسول اللہ فوت ہو گئے، ابوبکر خلیفہ فوت ہو گئے میرے بھائی عمر فوت ہو گئے اور میرے دوست فوت ہو گئے اور مجھے میری آخری نصیحت ہے کہ کہ اب اللہ کو اور راہ نیک کو ہمیشہ سامنے رکھو، اور ایک لمحہ کے لئے اپنے کو موت سے

غافل نہ ہونے دے" ۶

تصوف کا دوسرا دور نویں صدی میں شروع ہوا۔ اس دور میں وحدت الوجودی تصوف اپنی مکمل شکل میں سامنے آیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ ہر سکون موحدانہ توکل اور غشود استغنا میں شیعہ نظریات اور دوسرے بیرونی خیالات کی آمیزش ہو گئی تھی اور پہلے دور کی متصوفانہ سادگی ختم ہو چکی تھی، دوسرے دور کے صوفی کئی حلقوں میں بٹ گئے۔ ایک ہی طرح کے مزاج کسی نہ کسی متقی ہادی کے گرد جمع ہو گئے۔ پھر آخر میں اپنے اپنے مخصوص عقاید اپنی تنظیم کی جزئیات اور فلسفیانہ اساس کے لحاظ سے یہ حلقے مختلف طریقوں اور تنظیموں میں تقسیم ہو گئے۔ اس طرح وہ ابتدائی مکاتب خیال وجود میں آئے جنہیں ہجویری نے پوری تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انہیں میں سے محاسبی کے متبعین تھے جن کا ذکر ادھر ہو چکا ہے اور جن کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ وہ مسیحی رجحانات رکھتے تھے۔ ان کے برخلاف قصاری یا ملا متی تھے جنہوں نے دنیا سے اپنی بے تعلقی کو آخری حد تک پہنچا دیا اور قصد اللوگوں کی حقارت و ملامت مول لینے لگے۔ جنید بغدادی کے متبعین ہوشمند اور سنجیدہ تھے انہوں نے رسم پرستی کی مذمت کی اور مذہب خلوص کی تعلیم دی۔ صوفیا نفس کشی پر زور دیتے تھے ابو سعید خراز پہلے شخص تھے جنہوں نے فنا اور بقا کی کیفیتوں کی تشریح کی۔ آخر میں انتہا پسند صوفی تھے جو حلول امتزاج اور تنازع ارواح کا عقیدہ رکھتے تھے۔

لیکن جس شخص نے اپنے خیالات و عقائد کی بے باکی اور منجملے پن سے اسلامی دنیا میں سب سے زیادہ سہجان پیدا کیا وہ حسین بن منصور الحلاج تھا۔ بعد میں ان کے نظریات ابن عربی اور عبدالکریم جیلی کے نظام تصوف میں پوری طرح اکھبر کر سامنے آئے۔ ابن الفارض و ابو سعید بن ابوالخیر نے اپنی شاعری میں ان کا چرچا کیا اور ان کا اثر دور دور ملکوں میں پہنچ گیا جن میں ایک ہندوستان بھی ہے، الغزالی، ہجویری اور عطار نے

اس بات کی کوشش کی کہ منصور کے خیالات اور آرتھوڈکسی میں مطابقت پیدا کی جائے۔
منصور کی زندگی کے حالات مشہور ہیں۔ انھوں نے اپنی زندگی ایک معمولی صوفی
کی طرح تشری اور جنید جیسے شہرہ آفاق شیوخ کی رہنمائی میں شروع کی، لیکن پھر انھوں
نے صوفیوں کا لباس اُتار پھینکا اور معمولی دنیا داروں کی وضع اختیار کی۔ انھوں نے
رسول خدا کی حیثیت سے تبلیغ شروع کی اور فقہا کو ناراض کر دیا۔ اس لئے کہ نبوت کا دعویٰ
روایات و احادیث کے منافی تھا اور حکومت کے لئے بھی یہ صورت حال ناقابل برداشت
تھی کیونکہ حکومت میں شیعی وراثت کی بھدک تھی۔ انھوں نے کئی ملکوں کی مساحت کی اور
ہندوستان بھی آئے اور تین مرتبہ مکہ معظمہ گئے۔ آخر شہنشاہ کی سرگرمیاں اتنی ناگوار ہو گئیں
کہ انھیں گرفتار کر لیا گیا۔ وہ بہت دنوں تک جیل خانہ میں رہے اور انھیں سخت اذیت
دی گئی اور بالآخر ۹۲۲ھ میں انھیں قتل کر دیا گیا۔ چونکہ کبیر دادو، ٹانک اور دیگر
ہندوستانی درویشوں نے اسلامی تصوف کی زبان میں اپنے خیالات پیش کئے ہیں اس لئے منصور کے
صوفیانہ اصول کی تشریح ضروری ہو گی۔ یہ کہ انکی صوفیانہ اصطلاحات عام طور پر صوفیوں میں رائج ہو گئیں۔
تخلیق سے پہلے خدا اپنی دنیا سے وحدت میں تھا۔ خود اپنے سے
گفتگو کرتا تھا جسے بیان نہیں کیا جاسکتا ہے اور خود اپنے جوہر کی شان و سکوا
کا تصور کرتا تھا اور یہ کہ اُس کی ثنا کی بنیادی سادگی محبت ہے جو اُس کے جوہر میں جوہر
کا جوہر ہے۔ اپنی صفات میں تمام تشکیل سے بالاتر۔ اپنی مکمل تنہائی (الفرد) میں خدا
محبت سے روشن ہوا اور اس روشنی سے اُس کی صفات اور اسماء میں کثرت پیدا ہوئی پھر
اپنی اعلیٰ مسرت دیکھنے کے لئے اُس نے پیشین دوام (ازل) سے اپنی یعنی اپنی صفات اور
اسما کی ایک شکل بنائی یہ آدم تھے اس طرح ایک مطلق خدا اپنی ربانیت (لاموت) میں آدم کے
اندرا نسائی خدا زنا سوت بن گیا۔ منصور کے نزدیک انسان اور خدا کے تعلق کا یہ تصور تھا
کہ انسان کی روح میں خدائی روح سمو گئی ہے۔ یہی ہندوؤں کی اصطلاح میں پرش کا بدھی

کو روشن کرنا ہے۔ یہ خدائی روح روشنی دیتی ہے جبکہ میں وہ ہو جاتا ہوں جس سے مجھے محبت ہے، اور جس سے مجھے محبت ہے وہ میرا ہو جاتا ہے ہم دور دہیں ہیں جو ایک جسم میں سمویٰ ہیں۔ مجھے دیکھنا خدا کو دیکھنا ہے اور خدا کو دیکھنا مجھے دیکھنا ہے۔^{۶۵} ظاہر ہے کہ منصور اپنے اس دعوے کے باوجود کہ "میں خدا ہوں" (انا الحق) پورا پورا وحدت وجودی نہ تھا اس لئے کہ اب بھی اس کے عقیدے کے بموجب مطلق اور اس کی صورت میں قدس رتبہ یا تفاعل بالقوت کا فرق تھا۔

قشیری (متوفی ۷۷۱ھ) نے صوفی فکر میں درمیانی وسیلوں سے تخلیق کا لواظہ طوفانی تصور حاصل کیا اور ابن سینا نے اساسی حقیقت کا تصور بطور ایک دائمی حسن کے جو اپنا عکس کائنات کے آئینہ میں دیکھتا ہے۔ اس طرح یہ خیال کہ خدا مادی اور اے ادراک بھی ہے اور محیط کل بھی نشوونما پانے لگا اور وحدت وجودی نقطہ نظر سے یہ نتیجہ نکلا کہ تمام ماسوائیت محض فربہ نظر ہے اور خدائی کا احساس جہالت کی وجہ سے ہے جو علم حاصل کرنے ہی سے زائل ہو سکتا ہے۔ اس مذہب کے تین بنیادی خیال ہیں۔ اول تو یہ کہ اساسی حقیقت شعور کی ایک مافوق الحس حالت کے ذریعہ سے حاصل کیا ہوا علم ہے اور دوسرے یہ کہ اساسی حقیقت غیر مشخص ہے اور تیسرے یہ کہ اساسی حقیقت ایک ہے۔

صوفیانہ خیال آرائی کے کئی اور مذاہب بھی ہیں، لیکن دو خاص اہمیت رکھتے ہیں، یعنی وہ جو اساسی حقیقت کو روشنی (نور) سمجھتے ہیں اور وہ جو اساسی حقیقت کو خیال سمجھتے ہیں۔ اول ان کے خاص مبلغ شیخ شہاب الدین سہروردی تھے۔ اور دوسرے کے ابن عربی اور ابن العربی کے شارح عبد الکریم خلیلی (متوفی ۷۷۱ھ) شہاب الدین نے تحصیل علم مرغہ میں شروع کی اور پھر حلب کو ہجرت کی۔ ان کی آزاد خیالی نے انھیں حکومت کی نظر میں مشتبہ کر دیا۔ قاضیوں نے ان کے خلاف فتوے دیے اور صلاح الدین

کے حکم سے انھیں سزائے موت دیدی گئی۔ انھوں نے حکمت الاشراق (نورانی فلسفہ) پر
 کئی کتابیں لکھیں۔ ان کے افکار و خیالات کا سلسلہ انھیں پلوٹی ٹیس، مانی اور زردشت
 سے ملا دیتا ہے۔ اُن کا فلسفہ یہ ہے کہ سائے وجود کا اساسی اصول نور (نور انعام) ہے۔
 جس کی اصلی فطرت ایک غیر فانی تجلی ہے۔ یہ نور موجود بالذات، ظہور بالذات اور ناقابل
 تشریح ہے۔ غیر نور اُس کی نفی ہے اور اُس کے ظہور کے لئے ضروری ہے۔ غیر نور ہندستانی
 مایا کی طرح غیر موجود ہے۔ نور وجود کا منبع ہے۔ اس کی تابانی کی دو قسمیں ہیں پہلی منقطع
 جو بلا شکل اور حد کے ہے اور کسی دوسرے مادے کی صفت نہیں ہے۔ اُس کا جوہر شعور
 یا علم ہے، وہ کائناتی ذہن کا اصول ہے اور اس کا بعید عکس انفرادی ذہن ہے۔ دوسری
 اتفانی ہے۔ جس کی شکل ہے، اور اُس میں صفات بننے کی صلاحیت ہے، وہ مجرد نور
 کا عکس ہے۔ اور اُس پر موقوف ہے۔

غیر نور مطلق مادے کا بنیادی عنصر ہے اور اس سے متعلق دو مادّی وجود ہیں:-
 (۱) مخفی مادّہ یا جوہر جو مرکبان کی حدود سے ماوراء ہے اور (۲) وہ شکلیں جو لازماً مکان کی
 حدود میں ہیں۔ انھیں دو سے تمام اجسام پیدا ہوتے ہیں۔

مجرد نور سے مادّی اجسام تک ساری کائنات مادّہ کے دائروں کا ایک بالاتصال
 سلسلہ ہے جو اصل نور پر مبنی ہے جو منبع سے قریب ہیں وہ زیادہ روشنی پاتے ہیں، بہ
 نسبت اُن کے جو دور میں اور سبھی انتہائی جذب اور محبت کی داکھی کشش سے نور کے
 اصل سرچشمہ کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کائنات محبت کے سہار
 زندہ رہتی اور حرکت کرتی ہے۔

انسانی روح مجرد تجلی کا سب سے اعلیٰ وارفع مسکن ہے۔ یہ تجلی حیوانی روح کے
 ذریعہ سے جو غیر نور اور نور کے بین ہیں ہے انسان کے جسم میں جو غیر نور سے بنا ہے داخل
 ہوتی ہے۔ انسانی روح ہیئت اور غیر نور کی دنیا سے کامل آزادی حاصل کرنے کے

لئے زیادہ سے زیادہ تہمت کی خواہش رہتی ہے، اور یہ مقام علم اور عمل سے حاصل ہوتا ہے۔
 انسانی روح کے پانچ ظاہری اور پانچ باطنی حواس ہوتے ہیں جن کا تعلق
 نور کی قوت سے ہے اور اس میں نشوونما، انجذاب اور مضہم کی صلاحیت ہے جس کا تعلق
 غیر نور سے ہے۔ یہ مل کر جسم حیوانی کی وحدت بناتے ہیں اور مجرد تہمت کے ساتھ ہوتے ہیں
 جیسے کہ روشن، لیکن غیر متحرک پرش اندھے لیکن سرگرم منس کے ساتھ ہوتا ہے۔ (انسانی
 روح (منس عقل) کے تین اجزاء ہیں: (۱) عقل یا ذہانت (ستو)، (۲) ہمت اور حوصلہ
 (رحس)، اور (۳) حرص، بھوک اور شہوت (منس) ان تینوں کی ہم آہنگی کا نتیجہ عدل
 ہوتا ہے جو سب سے بڑی نیکی ہے۔

انسانی روح کا میلان ہمیشہ ترقی کی طرف رہتا ہے۔ یہ مسلسل مکمل تہمت کے
 حصول اور آخر میں جذب ہو جانے کے لئے کوشاں رہتی ہے، موت اس کی مساعی کی
 رفتہ پیش ہے۔ جب وہ مادی وجود جو اس نے ایک زندگی میں اختیار کیا ہے، فنا
 ہو جاتا ہے تو وہ دوسرے جسم کو اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف مدارج میں بلند سے
 بلند ہوتی رہتی ہے۔ تا وقتیکہ اپنی منزل مقصود کو جو قطعی نیستی (فنا) کی حالت ہے
 نہ پائے۔

تمام روحیں جو اپنے مشترک منبع کی طرف جاری ہوتی ہیں۔ جب اپنی منزل
 مقصود کو پہنچ جاتی ہیں تو کائنات کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور تخلیق کا نیا دور شروع ہوتا ہے
 جو پہلے ہی کی طرح ہوتا ہے اور اس طرح انجذاب و ارتقاء کے ادوار کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔
 انسان کی روحانی منزل مقصود روشنی حاصل کرنا ہے اور اسے حاصل کرنے
 کے لئے اُسے زہد کا راستہ اختیار کرنا ہوتا ہے۔ اس راستے میں کئی منزلیں ہیں جن میں
 سے پانچ کی نشاندہی ہو سکتی ہے، پہلی منزل "میں" کی ہے یعنی شخصیت کا احساس
 اور خودی، دوسری منزل "تو نہیں ہے" کی ہے۔ یعنی خودی کا بالکل جذب ہو جانا،

تیسری منزل میں نہیں ہوں کی ہے، جو دوسری منزل کا ردِ عمل ہے، چوتھی منزل
 "تو ہے" کی ہے جو بالکل خدا کو سپردگی ہے۔ اور پانچویں منزل "میں نہیں ہوں اور
 تو نہیں ہے" کی ہے، جو کائناتی شعور اور رُخا ہر اور باطن کے امتیاز کا مٹ جانا ہے۔
 ابن عربی (متوفی ۵۶۸ھ) تصوفی فلسفہ پر سب سے بڑی سند ہیں۔ ان کے نزدیک
 انسان اور فطرت دونوں آئینے ہیں، جس میں خود خدا ظاہر ہوتا ہے۔ خدا تخلیق کے ہر
 ذرے میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ ہر قابلِ فہم شے میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔ اور
 ہر فہم سے پوشیدہ رہتا ہے، بجز ان لوگوں کی فہم کے جو یہ کہتے ہیں کہ کائنات اُسی کی شکل
 اور ذات (صورہ و ہوا یہ) ہے۔ اس لئے کہ اُس کا تعلق مظاہر سے ویسا ہی ہے جیسا
 روح کا جسم سے۔ خدا اور انسان کے تعلق کے پائے میں وہ کہتے ہیں کہ "انسان خدا
 کا پیکر ہے اور خدا انسان کی روح" انسان کے ذریعہ سے خدا ان چیزوں کو دکھیتا
 ہے جو اُس نے پیدا کی ہیں۔ انسان ہر اس صفت کا جو ہے جس سے وہ خدا کو متصف
 کرتا ہے۔ جب وہ خدا کا تصور کرتا ہے تو وہ خود اپنا تصور کرتا ہے اور خدا جب اپنا
 تصور کرتا ہے تو وہ انسان کا تصور کرتا ہے۔

معرفتِ خداوندی کا حصوں ہی انسان کا منتہی ہے اس لئے کہ جب تک جسم
 موجود ہے، خدا سے کامل اتحاد ناممکن ہے۔ علم، ایمان اور استغراق سے حاصل
 ہوتا ہے، جس میں انسان اپنی استدلالی اور فکری استعداد سے خلاصی حاصل
 کر لیتا ہے۔ علم کا منتہی ماورائی ہے شعور ہے جس میں کہ منظر ہی حالتِ ابدی حالت کی
 موجودگی میں غائب ہو جاتی ہے۔

اس وحدتِ وجود کا عملی پہلو یہ ہے کہ خدا کی پرستش بے شمار
 طریقوں سے ہو سکتی ہے اور یہ کہ تمام مذاہب میں صداقت
 ہے۔ اس لئے کہ اگر تمام اشیاء ملکوتی جو ہر کی منظر ہیں تو خدا

گو ایک ستارے میں یا بچہ بڑے میں یا کسی اور چیز میں دیکھا جاسکتا ہے اور اس لئے تمام مذاہب کے ساتھ پوری پوری رواداری کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں ہر شخص اس چیز کی تعریف کرتا ہے جس پر اس کا اعتقاد ہے۔ اس کا خدا خود اس کی تخلیق ہے۔ اور اس تخلیق کی جب وہ تعریف کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنی تعریف کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کے عقائد پر اعتراض کرتا ہے لیکن اگر وہ انصاف سے کام لیتا تو ایسا نہ کرتا۔ اس لئے کہ اس کی تائید کی لا علمی پر مبنی ہے۔ اگر وہ جنید کے اس مقولہ کو جانتا کہ پانی کا رنگ وہی ہوتا ہے جو اس برتن کا ہوتا ہے جس میں وہ ہے تو وہ دوسروں کے عقائد میں دخل نہ دیتا بلکہ ہر شکل اور ہر عقیدے میں اسے خدا ہی دکھائی دیتا۔

ابن عربی کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد کا زمانہ عبد الکریم جلی ^{۱۲۰۶ھ} در متوفی ^{۱۲۷۴ھ} کا زمانہ ہے جنہوں نے ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ کی تفسیر اور ایک کتاب تصوف پر انسان کامل کے نام سے کبھی جلی ذہنی استعداد اور فلسفیانہ بصیرت میں ابن عربی کے ہم پلہ نہ تھے۔ ان کی کتاب ہر قسم کے غیر متعلق پر اسرار مسائل سے بھری ہوئی ہے۔ اور ان کا فلسفہ ایسی ہی محنت سے جیسی کھن اور اقبال نے کی 'ٹکڑے ٹکڑے جوڑ کر سمجھا جاسکتا ہے۔ انھیں کی تشریحات سے جلی کے فلسفہ کا حسب ذیل خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

صرف ایک ہستی ہے جس کا وجود دو حیثیتوں سے ہے مطلق یا غیر منطہری اور ممکن یا ظاہر مطلق جو من حیثہ نہیں معلوم کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ یہ تمام تعلق اور وجود و غیر وجود سے بالاتر ہے اور اعداد کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ وجود مطلق جو تمام تعلقات اور صفات سے خالی ہے اپنی بے بصری (علم) میں پسٹا ہوا رہتا ہے۔

اُس کے ظہور کا پہلا قدم وہ ہے جب کہ بلا خارجی طور پر ظاہر ہوئے تاریکی سے باہر آتا ہے۔ وہ اب بھی نام اور صفات سے عاری اور ایک وحدت ہے جو کثرت کو لئے ہوئے ہے۔ اس امکان کا خارجی پہلو انتزاعی وحدت (احدیت) ہے جب کہ وہ ہستی بطور وحدت کے اپنے سے باخبر ہوتی ہے۔ دوسرا قدم وہ ہے جبکہ انتزاعی وحدت (احدیت) دو پہلوؤں یعنی وہ کی شکل (ہویدہ) اور میں کی شکل (رانیہ) میں اپنے کو ظاہر کرتی ہے۔ پہلی یا داخلی حالت میں وہ ہستی کثرت (صفات) کی نفی کرتی ہوئی اپنے سے باخبر ہوتی ہے اور دوسری یا خارجی حالت میں بطور کثرت کی تصدیق کے۔ تیسری حالت کثرت میں وحدت (وحدیدہ) ہے جبکہ وہ ہستی ایک طرف اپنی احدیت سے اور دوسری طرف کثرت سے اپنا اوٹ رشتہ جوڑتی ہے۔ آخری حالت مطلق کوتاریکی سے روشنی میں، لاشعور سے شعور میں، نرگن سے ساکن میں اور تمام نمایاں صفات کے الوہیت کی منزل میں لاتی ہے جو حیات و وجود کے تمام نظام پر حاوی ہوتی ہے۔ بالآخر حقیقت مطلقہ تمام فکر کا مقصد و مصدر بن جاتی ہے۔ ذات مطلق مظاہر کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے اور حقیقت مجاز بن جاتی ہے۔

الہیہ ذات مطلق کا سب سے بلند منظر ہے۔ یہ ہستی کی تخصیصات کے مجموعہ کا نام ہے، یعنی تمام صفات کا مجموعہ ہے۔ یہ رحم اور ربوبیت کی دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اول الذکر میں اس کا تعلق بطور خالق (خالق) کے مخلوق (شیار) (مخلوق) سے ہے اور دوسرے میں وہ مخلوق (شیاء) کو اپنے اپنے نظام میں قائم رکھنے اور محفوظ کرنے والا ہے۔

الہیہ اپنے اسماء اور صفات سے جانی جاتی ہے۔ اسماء اس کی ذات "جمال" حلال اور کمال سے متعلق ہیں۔ خاص خاص صفات "حیات، علم، معنا، قوت" کلام، سماعت و بصارت" ہیں۔

کائناتِ خدائی تصور کا مادی اظہار ہے یعنی ذاتِ مطلق کا خارجیت میں تبدیل ہو جانا۔ کائناتِ برحق ہے اور خدا پانی - خدا کائنات کا ہیولی ہے۔ عالمِ محسوسات تصور ہے یا خیال یا خواب، مگر حقیقی - یہ اسی حقیقت ہے جس نے انسانِ کامل کے کائناتی شعور میں یا اُس کے ذریعہ سے اپنے کو پیش کیا ہے اور جو مجموعی طور پر حقیقت کی تمام صفات رکھتی ہے۔ شے بذاتِ خود صفات کا مجموعہ ہے جو خیال سے بنی ہے اور اس کے ماسوا اُس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ جہلی کے کائناتی دیوالا کے مطابق حقیقت الحقائق بطورِ یاقوت سفید ریاقوت البیضاء موجود تھی جس میں مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے خدا رہتا تھا۔ اُس نے اُسے نظرِ کمال سے دیکھا اور وہ پانی ہو گیا۔ پھر نظرِ جلال سے دیکھا تو پانی لہریاں لینے لگا اور اس کے کھوس غاصر سے سات زمینیں پیدا ہوئیں اور اُس کے لطیف غاصر سے سات آسمان بنے اور پانی سے سات سمندر بنے اور ان کے ساتھی انکے حاکم فرشتے اور باشندے بھی وجود میں آئے۔

انسان اپنے کمال میں خدا کی مورت (نسخہ) ہے، وہ خدا کا آئینہ ہے جس میں اُس کے اسماء و صفات منعکس ہیں۔ وہ قدرت کا نقش (قل اور خدا اور کائنات کی درمیانی کڑی ہے۔ وہ کائناتِ اصغر ہے جس میں ذاتِ مطلق کو اپنے تمام مختلف اجزاء کا شعور ہو جاتا ہے۔ وہ حقیقت اور مظاہر کو متحد کرنے والا عنصر ہے۔ ایک محور (قطب) جس کے گرد موجودات کی دنیا میں گردش کرتی ہیں۔ وہ سب سے پہلی مخلوق کی ہوئی روح ہے جس میں خدا اپنی اصل کو پہلے ظاہر کرتا ہے۔ وہ محمد کی روح کا نقش (دلِ حقیقتِ المحدثہ) ہے اور اس کا ایک نام کلامِ خدا (امراۃ) ہے اُس روح کے باپ میں جہلی کہتے ہیں "میں (یعنی روح) لڑکا ہوں جس کا باپ اُس کا لڑکا ہے اور شراب جس کا انگور جام ہے۔۔۔۔ میں اُن ماؤں سے ملا جنہوں نے مجھے پیدا کیا اور انھیں شادی کا پیام دیا، اور انھوں نے مجھے اپنے سے شادی کرنے دیا۔"

یہ الفاظ عجیب طرح سے ویدک نظام کائنات کے مشابہ ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ اوتی اپنے لڑکوں کی مائیں بھی ہیں اور بیویاں بھی۔

روح کے مظاہر کی پہلی تماشا گاہ آدم تھے، اس کے بعد روشنی اور تاریکی کے ملائکہ تھے اور پھر پانچ قسم کی روحیں یعنی حیوانی، جذباتی، مستعد یا نیک، شرمسار اور پرسکون۔ تمام روحیں اپنے امکانات کے اعتبار سے مکمل ہیں اور بعض واقفاً مکمل ہیں۔ آخر الذکر میں محمد سب سے بالاتر ہیں۔ ہر زمانے میں کچھ کامل لوگ ہوتے ہیں، جو محمد ہی کے جوہر یعنی کلام اللہ کے خارجی مظہر ہوتے ہیں۔

ذات مطلقہ کئی درجوں سے گزر کر انسان پر نازل ہوتی ہے۔ انسان پر پورے صعود شروع ہوتا ہے جس سے وہ خدا کی طرف واپس جاتا ہے۔ صعود یا روحانی کمال کے چار مدارج ہیں، پہلے درجہ میں انسان خود کو پورے طور پر خدا کی مرضی کے سپرد کر دیتا ہے دوسرے درجہ میں وہ اسماء الہی کا تصور کرتا ہے اور اس نام کے جلال سے منور ہو جاتا ہے اور شخصی مرضی فنا ہو جاتی ہے۔ تیسرے درجہ میں صفات کی تابانی ہوتی ہے۔ انسان خدائی صفات میں شریک ہو جاتا ہے اور مافوق الفطرت قوتوں کا اظہار کرتا ہے۔ وہ گھنٹوں کی آواز (سلسلہ الجرس) سنتا ہے، جسمانی ڈھانچے کے زوال کو محسوس کرتا ہے اور برق و رعد و سحاب سے روشنی پرستی ہوتی اور آگ کے لہراتے ہوئے سمندر دیکھتا ہے۔ چوتھے درجہ میں وہ اسماء و صفات کی دنیا کو پار کر لیتا ہے اور جوہر میں داخل ہو جاتا ہے اور انسان کامل خدائی انسان بن جاتا ہے۔

جہلی عینیت پرست موجد تھے، ان کے نزدیک تمام عقاید صرف ایک حقیقت کے تصورات تھے اور عبادت کے تمام طریقے اُسی حقیقت کے کسی پہلو کو ظاہر کرتے تھے۔ اختلافات اسماء و صفات کی کثرت کی بنا پر تھے اور سب مل کر کل کی تکمیل کرتے تھے۔ جہلی ہندو مذہب سے واقف تھے اس لئے کہ دس خاص فرقوں میں انھوں نے

براہمنیہ (برہمن) کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ وہ کسی پیغمبر یا ہادی کی طرف رجوع کئے بغیر خدا کی اس کی مطلق حیثیت میں پرستش کرتے ہیں جہلی کے نزدیک برہمنوں کی کتب مقدسہ خدا نے نہیں بلکہ براہمن (برہما) نے نازل کی ہیں۔ ان میں پانچ کتابیں ہیں۔ لیکن پانچویں بیشتر برہمنوں کو معلوم نہیں ہے کیونکہ اُس کے معنی و مفہوم مجھے عمیق اور گہیر میں۔ لیکن جو اُسے پڑھتے تھے وہ یقیناً مسلمان ہو جاتے تھے معلوم ہوتا ہے کہ جہلی نے جس پانچویں کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ویدانت ہے جس کے فلسفہ وحدانیت کی وجہ سے جہلی کے نزدیک اس میں اور اسلام میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ نظریاتی تصوف اپنی ارتقار کے نقطہ کمال پر پہنچ چکا تھا۔ بعد کے مصنفین نے یا تو طلبہ کے لئے نصاب کی کتابیں لکھیں، یا عوام کے لئے رسائل جن میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ ان میں سے جامی کی فارسی کوائج فلسفہ تصوف کا بہترین خلاصہ ہے اور جو عام مقبولیت و شہرت اسے حاصل ہوئی اس کی وہ مستحق تھی۔ عربی اور فارسی شعرا نے جن پر تصوف کا رنگ زیادہ چڑھ رہا تھا۔ فلسفیوں سے زیادہ اسے خاص و عام کا مذہب بنا دیا۔ اول الذکر میں ابوسعید بن ابوالخیر (متوفی ۳۲۰ھ) اور عمر الفاروق اور آخر الذکر میں حکیم سنائی (متوفی ۳۵۰ھ) فرید الدین عطار (متوفی ۶۷۱ھ) جلال الدین رومی (متوفی ۷۶۱ھ) اور شبستری (متوفی ۷۳۱ھ یا ۷۳۲ھ) تصوفانہ عقائد کے سب سے بہتر مفسر ہیں۔ تصوف کے فلسفیانہ اور شاعرانہ پہلو کے علاوہ اس کا عملی پہلو بھی اتنا ہی زیادہ اہم ہے۔ تصوف کا عملی مقصد خدا میں جذب ہو جانا ہے۔ راسخ العقیدہ (بالشرع) مذہب کے بموجب اس مقصد کے حصول کے تین مدارج ہیں۔ پہلا درجہ عمل صانع، اپنی مرضی کو خدا کے حکم کے تابع کر دینا اور قانون (شرع) کی پابندی پہلے درجہ کا پہلا قدم یہ ہے کہ طالب یا سالک اپنے گناہوں سے توبہ کرے اور ایمان حاصل کرے۔ پھر اُسے طہارت، نماز، صلوٰۃ، روزہ، صوم، صدقہ (زکوٰۃ) اور حج کے احکام پر پوری احتیاط کے

ساتھ عمل کرنا چاہیے۔ صوفیاء اعمال، روزہ، سکوت اور گوشہ نشینی سے نفس کے بڑے رجحانات یعنی جہل، غرور، حسد، بخل، غصہ وغیرہ فنا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بہت ضروری ہے کہ نفس اسفل فنا کر دیا جائے تاکہ نفس، علی خدا سے جا ملے۔ پابندی شرع کا داخلی یا روحانی پہلو راستہ (طریقہ) کہلاتا ہے۔ دوسرا درجہ علم باطنی (معرفت) کا ہے یعنی علم روحانی کا حصول۔ اس درجہ میں منطقی استدلال نظر انداز کر دیا جاتا ہے اس لئے کہ علم الہی کے حصول کے لئے اس کا نا کافی ہونا معلوم ہو گیا۔ ذہن (عقل) اور ثبوت (استدلال) ترک کر دیئے گئے ہیں اور بقیہ روح کو صرف خدا کے رحم میں سکون کی تلاش ہے اس لئے خدا ہی کے فیض و عنایت سے علم روحانی تک رسائی ہو سکتی ہے پھر صوفی کو معلوم ہوتا ہے کہ غیرت ایک فریب نظر ہے، اور اس لئے مخلوق اور اعمال صالح کے ثمرات سے لگاؤ بے سود ہے۔ (ابو الحسن خرقانی کی طرح رن کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ "میں نہیں کہتا کہ جنت و دوزخ کا وجود نہیں ہے، البتہ یہ کہتا ہوں کہ میری نظر میں ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں کو خدا نے پیدا کیا ہے، اور کسی مخلوق مستی کو وہ جگہ نہیں مل سکتی جہاں میں ہوں" ^{۸۱} عارف کے لئے پابندی شرع نسبتاً غیر اہم ہے۔ اندرونی روشنی اس کے ذہن اور ارادہ کو بدل دیتی ہے اور اب اسے خارجی عمل کی ضرورت نہیں رہتی۔ مثلاً جنگل و بیابان کا چکر لگانے سے تصوف کا مقصد کسی عبادت گاہ (کعبہ) کی تلاش نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاشق خدا کے لئے ممنوع ہے کہ وہ اس کے معبود پر نظر رکھے، بلکہ ان کا مقصد ایک ایسی تہا میں مرستنا ہے جس میں کوئی سکون نہیں، اور ایک ایسی محبت میں ہمہ تن شوق بن کر حل ہو جانا ہے جس کی کوئی حد نہیں ہے۔ ^{۸۲} جنید نے بتایا ہے کہ کیونکر بغیر روحانی ترقی کے ظاہری انجام بے سود ہوتا ہے ^{۸۳}

لیکن محض علم روحانی (معرفت) کافی نہیں ہے۔ اسے اگلی اور سب سے اونچی

مترل تک پہنچانا چاہیے یعنی الوہیت (حقیقت) سے کامل اتحاد ان کی ساری ہستی کی کایا بلت، ارادہ، ذہن اور جذبات کا انقلاب، اتحاد وہم آہنگی کی حالت۔ اس حالت میں صوفی نفس سے گزر جاتا ہے (فنا) اور خدا کے ساتھ حقیقی اتحاد کی حالت میں رہتا ہے۔ (بقا)، خارجیت اور داخلیت کا فریب ختم ہو جاتا ہے، شخصیت کا احساس فنا ہو جاتا ہے اور شرع اور مذہب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ لیکن کائناتی شعور کا یہ محض منفی پہلو ہے اس شعور کا ایک عظیم اور مثبت پہلو بھی ہے۔ برگزیدہ صوفی حقیقت کے داخلی اور خارجی دونوں پہلوؤں یعنی وحدت اور کثرت، حقیقت اور قانون دونوں کا احاطہ کرتا ہے۔ ہم آہنگی کی حالت میں وہ خدا کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے اور منصوٰ کے ساتھ "میں خدا ہوں" (انا الحق) کا نعرہ لگاتا ہے۔ "میں وہ ہوں جسے میں چاہتا ہوں اور جسے میں چاہتا ہوں وہ میرا ہے" ^{۸۲}

جن مدارج سے ہو کر ایک مبتدی خدا سے اتحاد کے درجے تک پہنچتا ہے اس میں کئی مقامات ہیں اور انھیں کے مطابق کئی حالتیں (حال) ہیں۔ عام طور پر جو مقامات مانے جاتے ہیں، وہ سات ہیں: (۱) توبہ، (۲) ورع، (۳) زہد، (۴) فقر، (۵) صبر، (۶) توکل، (۷) رضا، اور سات حالتیں ^{۸۳} مراقبہ، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاہدہ اور یقین ہیں۔ مقامات تو خود سے حاصل کئے جاتے ہیں اور احوال کی بخشائش خدا کی طرف سے ہوتی ہے۔

نصوف کے کثیر لٹرچر میں تمام مدارج، مقامات اور حالتیں بے پناہ ذوق و شوق اور انتہائی سوچ بوجھ کے ساتھ بیان کی گئی ہیں۔ بزرگوں کے سوانح ایسے انسانوں سے بھرے پڑے ہیں جن سے ذہن، مراقبہ اور وصل الہی کی حالتوں کی توضیح ہوتی ہے اور تمام جذبات، خوف، امید، شوق اور محبت، جن کا صوفی کو تجربہ ہوتا ہے، ان کے بیان میں شاعری اور اشاریت کی تمام اصطلاحات

صرف کر دیتی ہیں۔ مسلمان بزرگوں کے سوانح اور مسلم تصوف کے شعر و نغمہ میں جس
 افراتط کے ساتھ معلومات کا ذخیرہ جمع ہے وہ تصوف اور مذہبی تجربات کے طالب علم
 کو اور کہیں نہیں مل سکتا۔ ہوش اور سکر، خاموش تقویٰ اور جنون کی سرحدوں کو چھوٹا
 ہوا دل بہانہ عشق، گہرا تفکر اور بے کواک اسراریت، شیخ کا دردِ پستی کا انکسار۔
 مسرت کا ابھار، اور اُبلتی ہوئی اُمید، غریب انسانِ جذبات و فکر کے سرگم کی کوئی ایسی
 نہیں ہے جو چھتری نہ لگی ہو اور جس سے بھرپور اور پُر اسرار موسیقی نہ پیدا ہوئی ہو۔
 ہر قسم کے طبعی، روحانی مظاہر، آوازوں اور صداؤں کا سننا، خیالی پیکروں اور
 رنگوں کا دیکھنا، آواز کا آہ میں اور رنگوں کا موسیقی میں بدلنا، مشک اور بھولوں
 کی فرحت بخش خوشبو، بادِ صبا کا بدکا مس، رقص و موسیقی سے پیدا ہونے والا وجد
 اور ایک شعر کے اثر سے جانِ جانِ آفریں کے سپرد کرنا، یہ سب اس لڑکچر میں موجود ہے اور
 اُن لوگوں کے لئے جنہیں مخفی حقائق کی تلاش ہے اور اس کے لئے ایک شدید نفسیاتی
 میدان رکھتے ہیں، حنیفیت کا بے پناہ سامان مہیا ہے۔

مسلمان درویش جو وصل و فنا کی راہ میں گامزن ہوتا ہے اُسے ہمیشہ ایک
 مرشد کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ اگر کسی کا کوئی معلم نہیں ہے تو اُس کا امام
 شیطان ہے۔ مرشد معلم (پیر یا شیخ) وہ محور ہے جس کے گرد صوفی رہبانیت
 کی ساری کائنات گردش کرتی ہے۔ اُس کے اختیارات خدائی ہیں۔ اس لئے کہ صوفی
 پیر کو شیعہ اماموں کی اہمیت کا سارا ترکہ مل گیا ہے۔ جس طبقہ سے صوفی متعلق ہے
 اُس میں وہ بادشاہ ہے۔ اس حلقہ میں بزرگوں کی صحبت نصیب ہوتی ہے جو روحانی
 فلاح کے لئے ضروری ہے۔ شیخ اپنے حلقہ میں بیٹھنے والوں کے اعمال کو ایک ڈسپلن
 کے تحت لاتا ہے اور ان کی روحانی ترقی کی رفتار پر نظر رکھتا ہے، وہ ایک بزرگ
 ہے جس نے سفر پورا کر لیا ہے اور منزل پر پہنچ گیا ہے۔ وہ خدا سے متوصل

جلال الدین رومی حضرت کس مہر نیر کے مرید نہ تھے دیکھو دیباچہ "فیہ مافیہ"

۱۰۹

ترجمہ عبدالمجید دریا بادی رحمہ اللہ رومہ رفا لادری

ہو گیا ہے اور اس لئے اُس کی حیثیت اور اُس کا مقام الوہیت کی منزل میں ہے۔
معروف کرخی^{۹۹} نے اپنے مریدوں سے کہا کہ میرے ذریعہ سے خدا کی قسم کھاؤ اور انہوں
نے اعلان کیا کہ سچے مرید کو اپنے پیر کا خدا سے بھی زیادہ مطیع ہونا چاہیے۔ اور جلال الدین
رومی نے اپنے پیر شمس تبریزی کے بارے میں کہا کہ "مطلق العنان حکمران جو دروازے کے
پچھلے سے ذاتی ہستی کا لباس پہن کر برآمد ہوا"^{۹۰} اس طرح صوفی ایک محروم ہستی کی پرستش
کا اعادہ کرتے ہوئے منفرد انسانوں کو اپنی حقیقی پرستش کا مرکز بنا لیتا ہے۔^{۹۱} مرید کو ہدایت
کی جاتی ہے کہ وہ اپنے پیر کو ہر وقت ذہن میں رکھے، ذہنی حیثیت سے اُس کا تصور
اور استغراق کر کے اُس میں جذب ہو جائے۔ تمام انسانوں اور تمام اشیاء میں
اُسی کو دیکھے اور اپنے نفس کو مرشد میں فنا کر دے۔ مرشد میں اس طرح اپنے کو جذب
کر دینے کی حالت کے بعد مرشد اُسے مختلف منزلوں سے گزارتا ہوا خدا میں جذب ہونے
کی راہ دکھاتا ہے۔^{۹۲} محمدؐ نے یہ تعلیم دی ہے کہ بندہ کو چاہیے کہ وہ پورے طور پر اپنے
آپ کو خدا کے سپرد کر دے (اسلام)۔ تصوف کی تعلیم یہ ہے کہ مرید اپنے آپ کو مرشد
کے سپرد کر دے جو زمین پر خدا کا مظہر ہے۔

سائیک کی ڈسپلن ذکر ہے جس کا عموماً یہ مطلب ہے کہ اللہ کو یاد کیا جائے
اور اُس کے نام کا ورد کیا جائے۔ مگر اس ڈسپلن میں وہ تمام زاہدانہ اعمال
شامل ہیں جو وجد اور بے خودی کی طرف مائل کریں۔ ذکر کی دو قسمیں ہیں ذکر صلی
اور ذکر خفی۔ مالک^{۹۳} اور براون^{۹۴} نے ان اعمال کی تفصیل بیان کی ہے۔ یہ منہد ستانی
یوگ کے دھیان، سانس روکنے کی مشق (پرانایام) سے بہت مشابہہ ہیں۔
شبلی نے اپنی تشریح میں تصوف کے اس پہلو کو واضح طور پر بیان کیا ہے "تصوف
نام ہے صلاحیتوں کے قابو میں رکھنے اور سانس پر نظر رکھنے کا"۔^{۹۵} نقشبندی
فرقہ میں مرید اپنی آنکھ بند کرتا ہے۔ منہ پر ہاتھ رکھتا ہے۔ زبان کو اپنے نالوں میں بٹاتا ہے

سانس کو روکتا ہے اور اپنے دل میں ذکر کرتا ہے۔ ”لا“ اور ”پر“ کو جاتا ہے، ”اللہ“ دہنی طرف اور ”لا اللہ“ دل کے گوشے پر اور وہاں سے سائے جسم کے تمام اعضاء کو پہنچتا ہے۔ سانس نیچے ناف سے اٹھتی ہے اور سینہ پر جاتی ہے، سینہ سے دماغ کو اور دماغ سے آسمان کی طرف اور پھر درجہ بدرجہ واپس آتی اور پھر جاتی ہے۔

وجد کی حالت طاری کرنے کا طریقہ رقص و راگ (سماع) ہے۔ رقص موسیقی کو مذہبی اعمال میں شامل کرنے کے جواز کے بابے میں بہت اختلاف رہا ہے۔ الغزالی ان چیزوں کو بدعت سمجھتے ہیں۔ کیونکہ پیغمبر اسلام کے اولین تابعین کے زمانے میں ان کا کوئی سراغ نہیں ملتا ہے لیکن اسی بنیاد پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ چیزیں ممنوعات سے نہیں ہیں۔ وہ انھیں جائز سمجھتے ہیں۔ اس سے صوفیا میں خدا سے محبت کے جذبہ کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور موسیقی کے ذریعہ سے وہ اکثر روحانی بصائر اور وجد حاصل کرتے ہیں اور ان کا دل اس حالت میں صاف ہو جاتا ہے، جیسے بھٹی میں جا کر چاندی اور اس درجہ پاکیزگی حاصل ہو جاتی ہے جو محض ظاہری زہد و اتقا سے نہیں حاصل ہو سکتی۔ اس حالت میں صوفی روحانی دنیا سے اپنے تعلق کے بابے میں اس حد تک باخبر ہو جاتا ہے کہ اسے دنیا کی خبر نہیں رہتی اور اکثر بے ہوش ہو کر گر پڑتا ہے، بھویری نے یہ ثابت کرنے کے لئے حاشیوں اور دواوول کے صوفیوں کے اقوال پیش کئے ہیں کہ سماع جائز ہے اور اس سے ایک اہم ضرورت پوری ہوتی ہے اور اگرچہ بیرون کی حرکت دیا کے بازی، شرع اور عقل کے لحاظ سے ایک مذہوم حرکت ہے، تاہم وجد کی کیفیت میں جب دل انبساط سے اُچھلتا ہے اور سرخوشی بڑھ جاتی ہے اور وجد کا سبب بنایاں ہوتا ہے اور رسمی آداب ختم ہو جاتے ہیں تو وہ سبحان نہ تو پائے بازی ہے اور نہ رقص بلکہ جسمانی لطیف اندوزی بلکہ روح کی ایک تھیلی کیفیت ہے یہ جلال الدین رومی نے موسیقی اور رقص پر بہت زور دیا ہے یہاں تک کہ ان کا طریقہ مولویہ رقص

کرنے والے درویشوں کے نام سے مشہور ہے۔ چشتی اور سہروردی دونوں طریقوں میں یہ چیزیں ذکر کے ضروری پہلو کی حیثیت سے شامل ہیں۔ شیخ بدرالدین رابک بزرگ جو تیرھویں صدی میں ہندوستان آکر آباد ہوئے، کے باسے میں کہا جاتا ہے کہ بڑھاپے کی عمر میں جب وہ نقل و حرکت سے مجبور تھے ایک نظم کی آواز اُن میں وجد کا اتنا ہیجان پیدا کر دیتی تھی کہ وہ نوجوانوں کی طرح رقص کرنے لگتے تھے۔ جب اُن سے پوچھا گیا کہ شیخ اپنی پیری و ضعیفی کے باوجود کس طرح رقص کر لیتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ "شیخ کہاں ہے؟ یہ تو محبت ہے جو رقص کرتی ہے۔"

تصوف واقعی گہرے زہد و عبادت اور وجد و استغراق کا مذہب ہے محبت اس کا دلولہ ہے شہر موسیقی، و رقص اس کی عبادت اور عالم محسوسات سے گزر کر خدا سے مل جانا اس کی منزل مقصود۔

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین

(۱)

پچھلے باب میں ہندو مذہب کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا گیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدائی زمانہ سے لے کر آٹھویں صدی کے آغاز تک اس کی مسلسل نشوونما ہوتی رہی۔ یہ نشوونما خاص کر شمالی ہند میں ہوئی جہاں ساری بڑی بڑی تحریکات شروع ہوئیں اور جہاں سے وہ جنوب میں پھیلیں۔ اس تمام دوران میں ذہنی نشوونما کی رہنمائی شمال سے ہوتی رہی، اس لئے کہ وہیں ساری مقدس کتابیں لکھی گئیں اور یہیں تمام غیر مقلدہ مذہب بدھ ازم، جین ازم، فلسفیانہ مذاہب اور فرقے پیدا ہوئے۔ لیکن آٹھویں صدی کے بعد ایک انقلاب ہوا۔ شمال کی قیادت ختم ہو گئی اور انفرادی قوت جنوب میں چلی گئی۔ آٹھویں صدی سے پندرھویں صدی تک جنوبی ہندوستان ہی مذہبی اصلاحات کا گہوارہ رہا اور یہیں ویشنوی اور شیوی بزرگوں نے بھگتی کے مکاتب خیال قائم کئے اور شکر، رام، راج، منہا دیت، باسو، ولجہ چاری اور مادھونے اپنے اپنے فلسفیانہ اصولوں کی تبلیغ کی۔ جنوب سے رام راج کے ایک شاگرد رام چند کے ذریعہ سے یہ تحریک شمال میں پہنچی۔ اس طرح دفعۃً میدان عمل کا جنوب میں منتقل ہو جانا ان سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کا نتیجہ تھا جو اس وقت ہندوستان میں رونما ہوئیں۔ شمال میں کش کی سلطنت کے ٹکڑے ہو گئے تھے۔ سیاسی وحدت جاتی رہی تھی۔ اور کئی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں

قائم ہو گئی تھیں، جو ایک دوسرے سے مسلسل دست و گریباں تھیں۔ بدھ ازم کو کھن گ
 تھا اور وہ بتدیج شیوا اور شکتی فرقوں میں ضم ہو گیا تھا۔ اور پورانک ہندو ازم نے اس کی
 جگہ لے لی تھی۔ راجپوت سلطنتوں کے قیام نے قدیم نظاموں میں کوئی جان نہیں ڈالی
 اور جب مسلمانوں کے حملوں نے انھیں زیر و زبر کر دیا تو ہندو سمانج بالکل ہی مرجھا
 گیا۔ برعکس اس کے جنوب میں ہندو دھرم کی جیت ہو رہی تھی۔ بدھست اورین
 مذہب سے اس کی آویزش ہوئی تھی اور اس نے فتح پائی تھی اور اس فتح نے اس
 کی ہمت اور بڑھادی تھی۔ مزید براں چولا اور وجیانگر کے راجاؤں کے ماتحت جنوب
 میں ہندوؤں کے اقتدار کو نسبتاً زیادہ عمر ملی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جنوبی
 میں پہلے ہندو ازم کا اسلام سے ربط قائم ہوا، جس سے ہندو شکر کی تابانی میں
 برق کی سی قوت آگئی۔

حضرات انبیائی مشکلات اور پہاڑوں اور دریاؤں کی حد بندی کے باوجود
 شروع ہی سے شمال کے لوگ دھن کے اور انتہائی جنوب کے باشندوں سے
 مواصلت رکھتے تھے۔ ذہنی افکار کے دھماکے برابر بہتے تھے اور لوگوں کے اعتقاد
 اور رسم و رواج کو متاثر کرتے تھے۔ تامل کے علاقہ کی پہاڑی اور صحرائی دیوایاں
 آریائی دیوتاؤں اور دیویوں میں جذب ہو گئیں۔ برہمن ہراؤلوں کی چھوٹی ٹھوٹی
 آبادیاں درادری سلطنتوں میں بس گئی تھیں جو اپنے ساتھ ویدک مذہب اور سنسکرت
 کے علوم و فنون لائی تھیں جن سے جنوبی ہند کے باشندوں کی زندگی میں تبدیلیاں
 رونما ہو رہی تھیں۔ بدھست اور جن مبلغ شمال میں اپنے مذہبوں کی اشاعت
 کے تھوڑے ہی دن بعد آگئے اور ہزاروں کو اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔ اس طرح
 عیسوی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں جنوب کے خطے میں مختلف مذاہب پھل پھول
 رہے تھے، مظاہر پرستی، شیطان پرستی، شیویت، وخنویت، بدھ ازم، جن ازم اور دیگر مذاہب

ہنسی خوشی خلط ملط تھے اور کامل ہمسایہ سلوک سے رہتے تھے۔

پانچویں صدی میں گپت کی سلطنت کے قیام سے ہندوستانی فتوحات میں بڑی جان بیکاری۔ اس عہد میں ہندو دھرم کو نئی زندگی ملی اور اس کے مبلغین گروہ کے گروہ سائے ملک پر چھا گئے۔ بہت سے برہمنوں نے ترک وطن کیا اور کیرل کے علاقوں میں آباد ہو گئے۔ انھوں نے وہاں کے مذہب میں ایک نئی روح بھونکی اور غیر مقلدانہ مذاہب سے فیصلہ کن جنگ کے لئے انھیں تیار کیا۔ ساتویں صدی میں ہون تسیانگ نے اگرچہ اہم اور چین اہم کو مضبوطی سے قلعہ بند پایا لیکن شیویت ایک طاقتور حریف کی طرح ابھر رہی تھی۔ شیویت کے ابھارنے میں پلو اسب سے زیادہ سرگرم تھے، اُدھر شمال میں ہرش رواداری سے حکومت کر رہا تھا اور ہندوویت اور بدھ ازم کی یکساں بہت افزائی کرتا تھا اور پولاکسین دوم نے، سوامیدھ کی قربانی کی بھی تقریب منائی جو برہمنیت کی حیات نو کی آئینہ دار تھی۔ اس کے جنوبی معاصر ننگھ ورمبا پلو اہما ملا پورم کے شاندار مندروں کی تعمیر کر کے پورانیک ہندوویت کے مفاد کو زور شور سے آگے بڑھا رہا تھا۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں نوبدا کے جنوب میں دو طاقتور حکومتیں چلوکیہ اور پلوادو مشترک مقاصد کے حصول میں سرگرم تھیں۔ ایک تو ہندوویت کا احیاء اور دوسرے ایک دوسرے کی تباہی و بربادی۔ آٹھویں صدی کے آخر تک یہ دونوں اپنے مقاصد میں کامیاب ہو چکے تھے۔ ایک طرف تو انھوں نے بدھ ازم کے عروج پر کاری ضرب لگائی اور اس طرح ہندوویت کے لئے فتح حاصل کر لی اور دوسری طرف انھوں نے اپنے کو اتنا کمزور کر لیا کہ جنوب سے چولاؤن نے اور شمال سے راشٹرکوتاؤن نے انکی سلطنتوں کو ہڑپ کر لیا۔

اس طرح آٹھویں صدی مذہب اور سیاست دونوں میدانوں میں انقلابی سرگرمیوں، خیالات، اور قوموں کی مسلسل کشمکش، حکمران خاندانوں کے ڈرامائی عروج و

زوال مدرسوں میں فلسفیانہ مباحث اور مندروں میں فرقہ وارانہ اختلافات کا زمانہ تھا۔ اس قسم کی فضا نے خیالات اور جذبات میں زبردست حرارت بکھردی۔ کچھ مدت کے لئے انسانوں کے دماغ پرانے روایتی طریقوں کی جاہلیت سے آزاد ہو گئے اور غیر مانوس حلقوں سے نئے رجحانات قبول کرنے کی راہیں کھل گئیں۔

زندگی، جوش اور سرگرمی کے اسی زمانہ میں جنوب میں بعد کی مذہبی اصلاحات کی بنیاد رکھی گئی۔ ویشنوی اور شیوی درویشوں نے اپنی منہلک کوششوں سے لوگوں کو بدھ ازم اور جین ازم کی اطاعت سے الگ کیا اور شیوا اور وشنو کی پوجا پر آمادہ کیا۔ انھوں نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے دلوں سے اپیل کی اور اس طرح ریاضت و عبادت اور خدا کی رحمتوں کے سائے میں آباد ہونے کی مسرتوں اور برکتوں کے گیت گائے۔ ان کی تمام نظمیں مقامی لوگوں ہی کی زبان میں ہوتی تھیں اور دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ میں بھی انھیں ان مذہبوں سے بڑی مدد ملی جنھیں وہ سنانا چاہتے تھے اس لئے کہ بدھ ازم سے انھوں نے ریاض، دنیا کی بے ثباتی، انسانی بے لگلی کا تحلیل نفس کشی، رہبانیت اور اس کے مذہبی رسوم پرستیوں یا سنگم، مندر، یا ترا، برت اور خانقاہی ضوابط اور تمام ذاتوں کی روحانی مساوات کے اصول اور جین ازم سے اس کا اخلاقی مزاج اور جانوروں کی زندگی کے احترام کا نظریہ کر لئے ہندو مذہب میں شامل کر لیا۔ پورانک دینیات میں ان خیالات کا شامل کرنا اور سائے مذہبی نظام کو انسانی درد مندی کے جذبات سے متاثر کرنا۔ تامل علاقہ کے درویشوں کے بھجن، یعنی شہر آفاق ادیارون (شیوی بزرگوں) اور ایوارون (ویشنوی بزرگوں) کا کارنامہ تھا جو بھجن لکھتے تھے اور جن کی سرگرمیوں کا زمانہ ساتویں اور بارھویں صدی کی درمیانی

مدت ہے۔

شیوا اور وشنو کے ان پجاریوں نے بھگتی کے عقیدوں کو ترقی دی اور انکی کتابیں

دونوں فرقوں کے ماتنے والوں میں سب سے بڑی سند مانی جاتی ہیں بشیوی لٹریچر
 راج راجا کلشیکر چولا (۱۰۱۳-۹۸۵ء) کے زمانے میں تجور کے منہی اندر منہی نے گیارہ حصوں
 میں مرتب کیا جنہیں تیر و مورائی کہتے ہیں۔ ان گیارہ حصوں میں سے پہلے تین تیر و جنان سمبند
 مورتی سوامی کے ہیں۔ بعد کے تین تیر و نوکارا سو (اپار) کے اور ساتواں سندھ اور کارہ
 ساتوں ملکر دیوارام کہلاتے ہیں۔ ان میں خدا کی حمد و ثنا کے بھجن ہیں اور دیدوں کی
 طرح رتھی اور مذہبی موقعوں پر گائے جاتے ہیں۔ آٹھویں کتاب جو اپنشد کے مقابل ہے
 مالک و ساہر کی ترداچکم ہے اور نویں تیر و ایسا دیا چھوٹے شعرا کا کلام ہے۔ دسویں میں تیر و
 مولر کے بھجن ہیں اور گیارہویں میں نکی رار منہی اندر، در دوسروں کے متفرق کلام ہیں یہ گیارہ
 کتابیں پیریا پورون سے مل کر جو بشیوی بزرگوں کے حالات میں ہے۔ شیویوں کا ذخیرہ
 علمی ہیں۔

اسی طرح دیشنویوں کا بھی اپنے بھجنوں کا مجموعہ ہے۔ یہ مجموعہ غالباً نالوار کی
 نگرائی میں ناتھ منی (دسویں صدی) نے ترتیب دیا۔ اسے تل یار پر بندھم کہتے ہیں اور دیدوں
 ہی کے برابر یہ مقدس سمجھا جاتا ہے۔ الواردن کی تعداد بارہ مانی جاتی ہے ان میں سے
 چار یعنی پونگا، پودتر، بھٹو، پیار اور تیرلیسا کی پلو کی ہیں اور سب سے قدیم میں تین
 چولا کی ہیں یعنی تیر و پیار، توندرا دیو پدی اور تیر و منگی۔ ایک چیز کلاسیک کی ہے اور باقی
 چار یعنی پیر، اندل، نالوار اور مدھر کوئی پانڈیہ علاقے کی۔

ان کی تاریخ ہندو مذہب کی نشوونما میں اہمیت رکھتی ہے اور ان میں سے جو سب سے زیادہ
 اہم ہیں ان کے حالات زندگی اور کارناموں کا بیان ضروری ہے۔

تیر و جنان سمبندھ ساتویں صدی میں تجور ضلع کے شیلی گاؤں میں پیدا ہوئے۔
 ان کے والدین برہمن تھے۔ مشہور ہے کہ انھوں نے تین سال کی عمر ہی سے بھجن کہنا شروع
 کر دیا تھا جب وہ بڑے ہوئے تو انھوں نے جنوب کے تمام شیوی مندروں کی شیو

کی ثنا کے بھجن گاتے ہوئے یاترا کی۔ اُن کی بزرگی کی شہرت کن پانڈیہ (ندو مرن) کے دربار میں پہنچی جو بدوراکار راہ تھا۔ راہ جینی مذہب کا مقلد تھا۔ لیکن رانی گیار کر اسی اور پڑاویہ کلچھی رائے نارودونوں کٹر شیوی تھے اور انھوں نے تروجنان سے کہا کہ وہ اپنے اٹھے راہ کے خیالات کو بدل دیں۔ وہ راہ کے دربار میں جین مبلغین سے ملے اور بحث کر کے انھیں ہرا دیا۔ راہ نے تو مذہب بدل دیا لیکن جینیوں نے اپنا مذہب چھوڑنے سے انکار کیا اس پر بہت سے جینی قتل کر دیے گئے۔ تروجنان بدھستوں کے سخت دشمن تھے، جیسا کہ اُن کے بھجنوں سے معلوم ہوتا ہے جن میں مسلسل بدھستوں کی مذمت ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دیشوی بزرگ تیرو منگائی الوار سے بھی مناظرہ کیا۔ بہر حال ہر صورت سے وہ شیویت کے زبردست حامی تھے، یہاں تک کہ اس عقیدہ کا احیا بیشتر انھیں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بڑے بڑے شیوی مبلغین میں اُن کا درجہ سب سے اونچا ہے اور درحقیقت وہ شیو کے اوتار مانے جاتے ہیں۔

ذیل کے بھجنوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا، اور خدا سے انسان کا جو رشتہ ہے اُس کے متعلق ان کے کیا تصورات تھے :

اردربا پ ہے اُتس پر پریم کے پھولوں کی بارش کرو۔
 مٹھائے دل میں روشنی آئے گی، جو ہر بندش کو توڑ دیگی۔
 اس پاک اور کی ثنا و صفت کو کبھی نہ بھولو،

ہمارے پریم کے ہیرے اردربا پ سونے کے پھول نکھاد کرو۔
 مٹھائے رنج و غم دھل جائیں گے اور بے مثال مسرت تمھاری ہوگی۔
 تیرو نادو کارا سو (اپار) تیرو جنان سمبندھ کے تمھارے اور عمر میں ان سے بڑے تھے۔ اُن کی ذات دیلا تھی، بچپن ہی میں وہ یتیم ہو گئے اور ان کی پردیش اُن کی بہن نے کی جو شیوی عقیدہ کی تھیں۔ لیکن تیرو نادو کارا سونے اس مذہب کو چھوڑ دیا اور

جینی ہو گئے۔ بعد کو انھوں نے پھر شیوی مذہب اختیار کر لیا اور اُس کی ترقی کے لئے بہت کام کیا۔ اُن کے بھجنوں میں عقیدت کی اور زیادہ گہری جھلک ہے۔ گناہ کے بائے میں ان کا شعور بہت شدید ہے اور شیو کے کرم پر اُن کا یقین اور اُس کے کرم سے بندھن توڑنے کا عقیدہ واضح ہے۔ خدا سے انسان کا رشتہ کتنا قریبی اور گہرا ہے، اس کا اظہار ان کے حسب ذیل بھجن سے ہوتا ہے :

مالک تو میری ماں باپ ہے اور میرا عزیز جس کی مجھے ضرورت ہے۔
تو میرا حسین پیارا ہے اور بیشک بہت بڑی دولت۔
خاندان دوست اور گھر تو ہی ہے کبھی سے میں زندگی اور مسرت حاصل کرتا ہوں۔

دنیا کی جھوٹی مایا میں تجھ پر شاکر کرتا ہوں۔ میرا سونا، موتی اور دولت تو ہی ہے یہ۔

وجد کی حالت میں وہ مذہب کی تمام ظاہری رسموں سے بند ہو جاتے ہیں اور بغیر کسی کے سہارے کے صرف خدا کے رحم و کرم پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اُس وقت انھیں محسوس ہوتا ہے کہ کوئی رسمی عمل اُن کی مدد نہیں کرے گا اور گنگا کا اُشان اس کماری کی پاتراؤں کی تلدات، شاستروں کا مطالعہ، ریاضت، استغفار اور بہت کوئی چیز کام نہ آئے گی۔

”نجات انھیں کی ہے اور صرف انھیں کی جو ہر جگہ مالک گل کو پکارتے ہیں۔“
اپار پر کا شیو محض شکل و صورت سے عاری کوئی تشبیہی تصور نہیں ہے بلکہ ایک ایسی ہستی ہے جو ہر ایک کے اندر رہتی ہے۔ اُس کا پانا بہت مشکل ہے۔ لیکن وہ نیک بندوں کے خیال میں رہتا ہے۔ وہ مقدس کتابوں کا عمیق راز ہے، مخفی اور نامعلوم و شہد اور دودھ ہے اور چمکتی ہوئی روشنی اور دیوتاؤں کا راجہ ہے :

محیط کل، دشنو میں، برہما میں، شعلے میں، ہوا میں۔

اور بیشک پرشورا تھا، سمندر میں اور پہاڑوں میں۔

سندر مورقی جو دیوارام کے مشترک مصنفوں کے سلسلے کی تیسری کڑی ہیں برہمن تھے، وہ جنوبی ارکاٹ کے ضلع میں پیدا ہوئے اور آٹھویں یا نویں صدی ان کا عہد ہے۔ وہ ذات، بات کے اصولوں کی پابندی میں سخت نہ تھے، اس لئے کہ گوانگھوں نے دوشادیاں کیں، لیکن ان میں سے کوئی بیوی بھی برہمن نہ تھی۔ وہ شاید سب سے آخری ادیار تھے۔ اس لئے کہ انھوں نے اپنے ہاسٹہ پیشروؤں کی تعریف میں گیت بگائے ہیں۔

موت کا خوف اور بالآخر نجات کا عقیدہ ان کے اکثر بھجنوں میں نمایاں ہے:

نوجوان سادھو نے اپنے کو بچانے کے لئے موت سے پناہ مانگی، لیکن

لے ہوناک موت تو نے مار ہی ڈالا۔ ایسے کاموں سے تیری موت کا

اظہار ہوتا ہے اور میں جو دکھتا ہوں تو دعا کرتا ہوں کہ اے باپ

اگر فرشتہ موت مجھے آدابائے تو تو اسے منع کر کہ یہ میرا غلام ہے۔

مرے نیگور میں تو اقبال کر کہ میں تیرے پیروں پر پڑا ہوں اور توبی

نہیں سکتا۔

مانک و ساہر (مانگ چک) جو شیوی بزرگوں میں سب سے بلند مرتبہ تھے ہندو

کے قریب دیکھل دریا کے کنارے موضع تیرور پنجا در میں ایک ایسے گھرانے میں پیدا ہوئے

جس کا تعلق برہمنوں کے ایتھاطہ سے تھا۔ مانگ بچپن ہی میں سن بلوغ کو پہنچ گئے جیسے وہ

کسی باغ کے ٹرمیش میں ہوں۔ سولہ سال ہی کی عمر میں انھوں نے سائے شکریت علوم کی

تکمیل کرنی۔ ان کی شہرت پانڈیہ راجہ کے کانوں تک پہنچی جس نے انھیں دربار میں

بلا کر کھیہ منتری کے عہدہ پر مقرر کر دیا۔ لیکن گودہ شان و شکوہ اور عیش و عشرت میں

گھرے ہوئے تھے ان کا دل دنیا کی مصیبتوں سے بے چین تھا۔ ان میں جو تبدیلی ہوئی

اُس کی ایک داستان ہے جس پر معجزات کا روغن چڑھا ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ راجہ نے انھیں گھوڑوں کی خریداری کے لئے بھیجا جو آریہ دیس (عرب) سے آئے تھے۔ وہ بڑی شان و شوکت سے روانہ ہوئے۔ اُن کا سفر ایک شام روز جلوس تھا۔ راستے میں انھیں ایک بزرگ برہمن ملا جس کی شخصیت نے انھیں اتنا متاثر کیا کہ انھوں نے اُسے اپنا گرو بنا لیا۔ راجہ نے جو روپیہ انھیں دیا تھا، وہ انھوں نے فقرا کو کھانا کھلانے میں صرف کر دیا اور خالی ہاتھ واپس آئے۔ اس پر راجہ کو بہت غصہ آیا، لیکن بالآخر وہ اپنے گرو کی مہربانی سے پُچ گئے، اس لئے کہ گرو دراصل خود شیوی تھے۔ پھر گرو نے انھیں حکم دیا کہ وہ پورے تامل دیس کو شیو کا پیرو بنادیں، اب انھوں نے دورہ کرنا شروع کیا۔ مقدس مقامات کی پائت راکی اور شیو کے مہمن گاتے رہے یہاں تک کہ وہ چدمبرم پہنچ کر ٹھہر گئے جہاں وہ بدھست مبلغوں کے ایک جلسے میں گئے جسے سیلون کے راجہ نے منعقد کیا تھا اور پیر راجہ بھی اُس میں شریک تھا۔ جلسہ میں مباحثہ ہوا جس میں بدھست ہار گئے اور سیلون کا راجہ شیوی ہو گیا۔ تاکہ کی زندگی کی آخری نسخہ لکھی۔ کیونکہ تھوڑے دنوں بعد اُن کا انتقال ہو گیا۔ اس کا تعین مشکل ہے کہ اُن کا زمانہ کون ہے۔ لیکن غالباً اُن کا تعلق نویں صدی سے ہے۔

اُن کی نظموں میں اُن کے پیروروں سے زیادہ جذبات کی گہرائی اور جوش ہے اور اس میں شک نہیں کہ سننے والے اُس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے ہونگے، ڈاکٹر پوپ نے لکھا ہے کہ اُن کی نظموں کا اثر جو زندہ یقین اور عقیدت سے معمور تھیں زبردست اور فوری تھا جو نبی ہند کو ایک شخص خدا بقا اور دوام کی طرف سے یقین دامن ان اور دعوت عبودیت کی ضرورت تھی۔ یہ سب باتیں تاکہ دساہر کی نظموں میں مل گئیں۔ اُن کی کیتوں کے کچھ نمونے یہ ہیں:

”اندریا دشنو یا برہم ان کی سلوٹی مسرت کی مجھے تمنا نہیں ہے۔

میں تیرے رشتیوں کی محبت کا خواہاں ہوں۔ چاہے میرا گھر اس سے بالکل

برباد ہو جائے۔

بدترین جہنم میں چلا جاؤں گا، لیکن تیرا کرم میرے ساتھ ہو۔
سب سے بہتر تو ہے، میرے دل میں تیرے سوا اور کس کا خیال آسکتا ہے؟

”مجھے جہنم کا خون نہیں ہے، لیکن اس خیال سے لرزتا ہوں کہ مجھے
مرنا ہے۔“

آسمانوں کی میری نظر میں کوئی حقیقت نہیں۔ ساری دنیا کی بادشاہت
کی مجھے کیا پروا۔

اد شیر شہزاد کے پھولوں میں لپٹا ہوا صبح کب آئے گی؟
جب تو اپنا کرم مجھے عنایت کرے گا۔ درد سے بیقرار ہو کر میں چیخا ہوں۔“

”میں کچھ نہیں سمجھتا کہ رات اور دن کیا ہے۔
وہ جو خیال اور الفاظ سے بالاتر ہے، اس نے میرے حواس مختل کر دیے ہیں۔
وہ جس کا بیل و شنو ہے اور جو پیر و نذرائے میں بتا ہے۔
اے برتر و دشمنی تو نے برہمن کے لباس میں مجھ پر عجیب جادو کر دیے ہیں۔“

”مجھ میں نہ کوئی خوبی ہے نہ پرستشیت، نہ علم، نہ اپنے اور پر قابو۔
ایک کھلونا ہوں، جو دوسروں کی مرضی پر حرکت کرتا، ناچتا۔ سیٹی بجاتا
اور گزرتا ہوں۔ لیکن میرے ہر عضو میں وہی ہے۔
محبت کے دالہا نہ شوق میں اور اس تمنائیں کہ میں اس مہندی تک
پہنچ جاؤں جہاں سے واپسی نہ ہو سکے۔“

اُس نے اپنے حسن کا مظاہرہ کر کے مجھے اپنا لیا۔" ہائے ہائے میں کب
اُس کے پاس پہنچوں گا۔"

دوسرے شیوی بزرگوں، تیر و مولو، نجس، مہی اندر مہی، سیکھار کے بارے میں
کچھ زیادہ لکھا نہیں ہوا۔ انھوں نے وہی اپنے پیروؤں کے سلسلہ خیالات کا اتباع کیا اور
ان کے پیدا کئے ہوئے جذبات کی گہرائی میں اضافہ کیا۔
ویشنوی مذہب کی شیویت سے علیحدگی اور بطور ایک جدا گانہ فرقہ کے اُس کی
نشوونما الواروں کی وجہ سے ہوئی۔ ان کے خیالات بیشتر سنسکرت، رزمیات اور پرانوں
سے ماخوذ ہیں۔ ان کے بھجن دسویں صدی میں جمع کئے گئے اور خود انھیں دو یا تین صدی
بعد مقدس مانا گیا، جب کہ ان کے مجسمے مندروں میں رکھے گئے اور نجات حاصل
کرنے کے لئے ان کا سہارا ڈھونڈا گیا۔ الوار وشنو کے پر جوش پجاری تھے اور ان میں
سے اکثر بدھ ازم، جین ازم اور شیوازم کے سرگرم مخالف تھے۔ ان میں سے بعض پنج ذاتوں
کے تھے، بعض برہمن تھے۔ انڈل نام کی ایک عورت تھی اور کلاسیکھ راہہ تھا۔ تیر و مہی نے
سب سے زیادہ تعداد میں بھجن لکھے اور وہ نالوار بزرگوں میں سب سے زیادہ بلند درجے
کے تھے۔ ناما کی نظمیں (تیر و دایولی) تیر و دسیرم، تیر و دندادی (دیدوں ہی
کے برابر مقدس سمجھی جاتی ہیں۔

ویشنوی بزرگوں کے بھجنوں میں اُسی قسم کے خیالات اور جذبات ہیں جیسے
شیویوں کے بھجنوں میں، البتہ انھوں نے شیو کی جگہ وشنو کو رکھا اور اُس کی ثنا و صفت
دوسرے دیوتاؤں سے زیادہ کی ہے۔ اوتاروں کے ظہور کے بارے میں بھی ان
کا اختلاف ہے۔ اس لئے کہ وشنو انسانیت کی حفاظت کے لئے کئی بار دنیا میں آیا لیکن
شیو کم از کم وشنوی طریقہ پر بار بار نہیں آیا۔ مثال کے طور پر ان کی تعلیمات کے جذبات
ذیل میں دیئے جاتے ہیں جن میں توکل علی اللہ اور خدا کی محبت کی گرمی پائی جاتی ہے۔

”آسمانی ہستیوں کے جلیل القدر آقا تو نے میرے دل کو اپنا مسکن بنا
 لیا ہے! تیرا اتحاد مجھ سے اتنا گہرا ہے کہ میں التجا کرتا ہوں کہ تو کبھی مجھ
 سے جدا نہ ہو۔ میں جوتے پیار سے تیرا دامن پکڑے ہوں۔“ ^{۲۴} (ناما)

”چونکہ میں اپنے کشتائی والے آقا کا دھیان کرتا ہوں، جس کا راستہ
 سوسن کے ارغوانی پھولوں سے معطر ہے۔ اُس کی عظیم الشان رحمتوں
 کی گرمی سے میرا دل گھل رہا ہے۔ تو میں اپنی بے قرار محبت کو کیسے باؤں ^{۲۵}
 (ناما)

”میں اور میری کی غلطیوں کو جڑ سے اکھاڑ پھینک اور اپنے مالک
 سے مل جا۔“ ^{۲۶}

اگر انسان خدا کی محبت سے سرشار ہوں تو انھیں مجنوںوں کی طرح
 سڑکوں پر ناچنا چاہیے۔ اگر وہ ایسا نہیں کر سکے تو ان پر محبت کا اثر
 نہیں ہے۔“ ^{۲۷}
 پوجاری کا خدا سے ایسا رشتہ ہے جیسا بیوی کا شوہر سے۔

”تو نے ابھی تک اتنی رحمت نہیں کی کہ (اپنی زوجہ) (لواری) سے ہمدردی
 کرے، قبل اس کے کہ وہ تیری بے توجہی کی وجہ سے مایوس ہو کر اپنے خیالی ہیولی
 کو چھوڑ دے، تو کم از کم اتنی مرحمت کر کہ کہ اپنے پیامبر اور خدا نہ کریم کے
 وسیلہ گروہ کے ذریعہ اپنی زوجہ کو یہ پیام بھیج دے کہ وہ اپنی جان نہ
 گھلائے بلکہ درامہت سے کام لے تا آنکہ تو اے مالک و آقا امید کے

مطالبی واپس آئے، اور یہ یقیناً جلد ہی ہو گا۔ ۲۵ (مناظر)

اے آقا، کاش تو اپنے رحم و کرم سے اپنے پجاریوں کی خاکسارانہ التجاؤں کو مٹے۔۔۔ اے سرورِ نگاہ کے مالک، بڑے ہاتھی (گجندر) کو تسلی دینے والے! ہر بانی کر کے اپنے باشعور خواب سے بیدار ہو، اور اپنے سید کوں پر نظرِ کرم کر۔ ۲۶ (توندرا دی پودی)

”میں اگر شادی کروں گی، تو اپنے آقائے برتر کے سوا کسی اور سے نہیں۔“

(اندل)

نامن سرزمین کے بھجن گانے والوں نے وہ طاقتور مذہبی جذبہ پیدا کیا جس کی رو میں بدھ ازم اور جین ازم اُس سرزمین سے خس و خاشاک کی طرح اڑ گئے۔ انھیں نے ساتھ ساتھ جو بڑے معبدیں اور تسکین پیدا ہوئے انھوں نے ایسے ذہنی وسائل تیار کئے جن کے سہارے بیدار شدہ ہندویت نے جنگ کی اور فتح پائی۔ ان میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ ممتاز شکر تھے۔ ۲۷

شیوگر دایک نامبودری برہمن اور اُس کی بیوی آریسا ملیبار کے سہا حل پڑوار ندی کے شمالی کنارے پر ایک گاؤں کلا دی میں رہتے تھے یہی شکر کے والدین تھے جو آٹھویں صدی کے ربع آخر میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں اُن کے والد کا انتقال ہو گیا اور اُن کی ماں نے تنہا اُن کی پرورش کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ماں نے اُن کی پرورش اور تعلیم و تربیت بڑے پیار سے کی۔ شکر بچپن ہی سے بڑے ہوشمند تھے۔ انھوں نے بہت جلد وہ سب کچھ سیکھ لیا جو اُن کے استادوں نے سکھایا۔ علم کے لئے اُن کی لگن بے پناہ تھی اور دنیا کے مصائب بچپن ہی سے اُن پر پھٹ پڑے تھے۔ وہ گھر بار چھوڑ کر سنیا سی ہو گئے اور گوبندی کی

کو جو کوڑا پار کے چیلے تھے اور نربدا کے کنا سے بہتے تھے اپنا گرو بنایا۔ درویشانہ زندگی کے تمام مراحل انھوں نے تیزی سے طے کر لیے اور ان کے گرو نے انھیں پرما ہنس کی سند عطا کر دی پھر انھوں نے سائے ملک کا دورہ شروع کر دیا اور ہر فرقہ وملت کے مذہبی معلموں سے مباحثہ کرنے لگے۔ ان کے سوانح نگار اندگری نے مختلف فرقوں کے تقریباً پچاس آدمیوں کے نام گنائے ہیں، جن سے شکر نے مقابلہ کیا اور جیت کر وگ و جے (فتح عالم) کی تقریب منائی۔ دنیا سے کنارہ کش ہونے کے بعد شکر کئی مرتبہ ملیا گئے ان میں سے ایک موقع وہ تھا جب ان کی ماں کا انتقال ہوا، کہا جاتا ہے کہ برہمنوں نے ان کے سنیا سی ہونے کی وجہ سے ان کے اپنی ماں کے جنازہ کی رسوم ادا کرنے پر اعتراض کیا۔ مگر انھوں نے ان اعتراضات کی پروا نہ کی۔ ان کے نام سے یسار میں بڑی بڑی اصلاحیں منسوب ہیں، اس خطے میں کولم کا سنہ جو ۸۲۵ء سے شروع ہوتا ہے۔ اس جدید عہد کی نشاندہی کرتا ہے جس میں ان اصلاحات کی ابتداء ہوئی۔ ان اصلاحات میں بدھازم کی جسد اطنی اور اس کے اور دیگر فرقوں کے رسوم کے خاتمے سے زیادہ کوئی اور اہم اصلاح نہ تھی۔ انھوں نے خانقاہی نظام (مٹھ) بھی قائم کیا اور سنیا سیوں کے طبقہ میں بھرتی کا دروازہ تمام ذاتوں کے لئے کھول دیا، گورورتوں کو انھوں نے اس نظام میں شریک نہیں کیا۔ اگر اس چندال کا قصہ صحیح ہے جو انھیں گنگا کے کنارے ملا اور ان سے پوچھا کہ ان کی تعلیم اور عمل میں اختلاف کیوں ہے، تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ سماجی اصلاح بھی کرنا چاہتے تھے، منس پنچاٹ میں انھوں نے لکھا ہے: جس کسی نے یہ سیکھ لیا کہ مظاہر عالم پر اس طرح راہبانہ انداز سے نظر ڈالے وہ میرا سچا گرو ہے۔ خواہ وہ چندال ہو یا برہمن۔ یہ سید عقیدہ ہے، شکر کے روایتی حالات زندگی پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم رسم و رواج کے اندھے مقلد نہ تھے۔ انھوں نے اصلاح کی کوشش کی لیکن اس سلسلہ میں پوری احتیاط سے کام لیا اور معلوم ہوتا ہے کہ کٹر برہمنوں نے ان کی مخالفت اور مذمت کی۔ وہ نویں صدی کے شروع میں کم عمری ہی میں فوت ہو گئے۔

شکر کی زندگی سنسکرت علوم کی تاریخ میں ایک زبردست جدناصل ہے، اُن سے پہلے قدیم خیالات کی ایک دنیا تھی جو مذہبی اور فکری نظام تھے اُن میں پوری ہم آہنگی نہ تھی، تصورات گہرے تو تھے، مگر منتشر تھے، متوازی فلسفے ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کر رہے تھے۔ بدلتی ہوئی دیوالا میں تھیں اور دینیات کے علم کا ابھی کوئی مستقل پنج متعین نہیں ہو سکا تھا۔ ایک زندہ تہذیب تھی جس میں گہرائی، گیرائی اور لطافت تھی لیکن جو نظم و ترتیب سے بالکل عاری تھی۔ اُن کے بعد متعینہ خیالات کا واسطی عہد شروع ہوتا ہے۔ جو بندھے سکسٹم، عالمانہ جدت طرازی اور تقاضا نہیں بلکہ حشود زواید، ایجاد و اختراع نہیں بلکہ تشریح و توضیح، فلسفے نہیں بلکہ تفسیروں اور ایک غیر متبدل یکسانیت کا زمانہ ہے۔ اب تہذیب کا باندہار دھارا سنسکرت کی پرانی تہ کو چھوڑ کر اپنے بہاؤ کے نئے راستے (جنوب میں تامل، تیلیگو اور کنڑی اور شمال میں ہندی، بنکالی، مراٹھی اور اردو) اختیار کرتا ہے لیکن سنسکرت کا رشتہ پوری طرح منقطع نہیں ہوتا اور ایک گھٹا ہوا چھوٹا سا دھارا پرانی تہوں میں بھی بہتا رہتا ہے۔

اگر یہ مان لیا جائے کہ افکار و خیالات کے سکسٹم واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں تو شکر کے فلسفہ نے بدھ ازم پر ہلک اور کاری ضرب لگائی اور ہندو فرقوں کو باہم ملانے کی کوشش کی شکر کی کوششوں کا ایک مقصد ہندویت کی ہلک کمزوری کو دور کرنا اور اس کے مذہبی فرقوں کے خلفشار پیدا کرنے والے رجحانات کا قلع قمع کرنا تھا جن میں سے ہر ایک کی بنیاد ایک ہی مآخذ یعنی سرودیتان تھیں۔ انھوں نے اپنی تیز اور تحلیل ذہن کی ساری قوتیں اور اپنی بے نظیر منطقی صلاحیتیں اس بات پر صرف کر دیں کہ وہ سائے سکسٹم جو ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں ختم کر دینے جائیں اور صرف ایک معقول نظام قائم ہو جائے، شکر کی غیر معمولی ذہانت کا یہ زبردست ثبوت ہے کہ اُن کے بعد کے تمام مفکروں نے انھیں نقطہ آغاز (پرستھان) مانا اور اپنی کوششیں انھیں کے نظریات اور تشریحات کو صحیح ثابت

کرنے، ان میں ترمیم کرنے یا ان کی ترویج کرنے تک محدود رکھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان سب پر انھیں کے طرز فکر اور طریق استدلال کا رنگ چڑھ گیا۔

شکر کو یہ ثابت کرنا پڑا کہ ہندوؤں کی مقدس کتابوں کی تعلیمات ایک ہی ہیں اور جو اختلافات ہیں وہ غلط فہمی یا صحیح سوچ بوجھ کے فقدان کا نتیجہ ہیں۔ ان کے عقیدہ کے

موجب بے توجہ کامل اور تصویری نظریہ توحید ہندو دینیات کا نمایاں پہلو ہے، خدا ایک ہے۔ اور اُس کے ماسوا کوئی نہیں ہے۔ خدا ہی ایک حقیقت ہے اور باقی سب دھوکا۔ اس کی

فطرت بالکل یک رنگ ہے۔ وہ خالص ہستی اور خالص ذہن ہے۔ وہ صفات اور درجہ سے مستغنی ہے۔ وہ فکر کرنے والی یا جاننے والی ہستی نہیں ہے۔ بلکہ خود ہی فکر یا علم ہے۔

دنیا محض ایک منظر ہے، ایک ظاہری شکل ہے، نہ کہ اصل حقیقت۔ یہ فریب نظر دایا، کے اصول سے پیدا ہوں۔ مایا نے اپنے میں کچھ تبدیلی پیدا کی تو ہستیاں پیدا ہوئیں جو ناموں اور

شکلوں سے پہچانی جاتی ہیں اور ہستیوں ہی نے مل کر ساری کائنات بنائی۔ لیکن درحقیقت ہستیوں کی کثرت محض ظاہری ہے در نہ درحقیقت سب ایک ہیں۔ ذی حس ہستیوں

کی کثرت بھی ایسا ہی فریب ہے۔ انسان ذات خدا سے بالکل مماثل ہے۔ اُس کی شخصیت مایا ہے اور اس کی حقیقت برہمن۔ اور یہ اُس کا جہل اور لاعلمی ہے کہ وہ اس

مماثلت کو محسوس نہیں کرتا اور مظاہر کی دنیا میں جو محض ایک تخلیق فریب ہے پریشانی و در ماندگی کی زندگی بسر کرتا ہے۔

جب تک یہ جہل و لاعلمی قائم ہے مظاہر کا بوجھ انسان کو دباتا ہے گا۔ عالم مظاہر حقیقت معلوم ہوتا ہے اور جب تک جہل و لاعلمی کا دور رہتا ہے اسے نظر انداز نہیں

کیا جاسکتا۔ اس عالم مظاہر کا ایک خدا ایشور ہے جو نیک صفات سے متصف ہے۔ وہ خالق ہے جو دنیا کو بالترتیب پیدا کرتا اور آفرینش اور فنا کی اس گردش کو قائم رکھتا

ہے۔ انسانی روح اُس سے جڑا اور سزا کی امید کرتی ہے اور اس کے رحم و عفو کی دعا مانگتی ہے۔

وہ ایشور کی معرفت کے ذریعہ اپنی بھلائی حاصل کرتی ہے۔

اس طرح دنیا میں دو ہیں، ایک حقیقی اور ایک غیر حقیقی، اور علم بھی دو قسم کے ہیں، ایک جہالت دور کرنے اور کامل برہمن حاصل کرنے کے لئے اعلیٰ علم اور ایک ایشور کا لطف و کرم حاصل کرنے کے لئے ادنیٰ علم، لیکن ادنیٰ علم اور اس کا مقصد، یعنی ایشور دونوں مظاہر ہیں۔ اور حقیقی آزادی اس سے بلند تر ہو کر حقیقت تک پہنچنے میں ہے۔ چونکہ روح کے علاوہ ادراک کے معمولی وسائل دماغ اور ذہن بھی مایا کی پیداوار ہیں، اس لئے جب تک دماغ کے عمل کو پوری طرح قابو میں کر کے روک نہ دیا جائے، اُس وقت تک اعلیٰ علم نہیں حاصل ہو سکتا جس وقت دماغ ساکن ہوتا ہے اور تاثرات کا راستہ بند ہو جاتا ہے اور گہرے وجد (سمادھی) کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اُس وقت روح اپنے آپ کو حقیقت میں جذب پاتی ہے اور اُسے فریب مظاہر سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

شکر نے ایک منطقیانہ نظام توحید قائم کیا، لیکن اس کی بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑی۔ ایک طرف توحید کی وحدت کو نظریت کی ایسی سرچکرانے والی بلندی پر پہنچا دیا کہ معمولی فانی انسان چنڈھیا جائے، دوسری طرف ایک ادنیٰ بھلائی اور ایک ادنیٰ حقیقت کی دو دنیاؤں کو تسلیم کر کے اُنھوں نے اپنی تصویریت کو معتدل کر دیا اور اس غریب فانی انسان کو تقریباً ہاتھ پیر باندھ کر پر وہت اور اس کی طویل رسوم کے رحم و کرم کے حوالے کر دیا۔ جو چیز اُنھوں نے اگلے دروازے سے باہر نکالنے کی کوشش کی وہی پچھلے دروازے سے داخل ہو گئی اور اس کے جن اعمال و عقائد کی مذمت سے اُنھوں نے ابتدا کی پھر انھیں کو جو محض کمزور اور جاہل کے لئے موزوں تھے پو تر بنا دیا۔

بہر حال شکر کے طریقے کو غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی۔ تصورات کی عظمت، علم کی وسعت اور فلسفہ کی باریکی و لطافت کی بنا پر انسانوں کی نسلوں کے دماغ پر

اس کا غلبہ رہا۔ ہندوستانی دماغ پر اس کی جو چھاپ لگی اُسے امتدادِ زمانہ نے اب تک دھندلا نہیں کیا۔

شکر راہِ علم کے زبردست مبلغ تھے اور علماء اور فلسفیانہ دماغ کے لوگوں میں ان کی ویدانت کی تشریح کا غیر معمولی اثر ہوا۔ نیز جنوب اور مغرب اور نیز شمال کی بڑی بڑی سمارت کی جماعتیں ان کی مقلد ہو گئیں۔ لیکن محبت اور عقیدت کے جس مذہب کی اوار اور ارتقا تبلیغ کر رہے تھے، اُس کے فلسفی شارح پیدا ہو گئے جو مباحثہ کے میدان میں آئے اور شکر کے نظریات کی تردید کی۔ یہ ویشنواچار یہ اور شیوہ سدھانت معلمین تھے۔

ویشنواچار یوں میں سب سے پہلے ناتھ منی تھے جو دسویں صدی میں سرپرنگم میں رہتے تھے۔ ان کے پوتے اور جانشین منیا مونی تھے جو الوند رفاتج بھی کہلاتے تھے۔ وہ رام نچ کے استاد تھے اور انھیں مایا کے نظریہ کی تردید اور بھگتی کے مذہب کو ثابت کرنے کے لئے بادراہن کی برہم سوتر کی شرح لکھنے کی ہدایت کی۔

رام نچ نے استاد میں بدراس کے قریب تیروتپی یا پرامبور کے موضع میں پیدا ہوئے، ان کے باپ کیشوہرتیا خاندان کے ایک دراور برہمن تھے اور ان کی ماں کا نام کانتی متی تھا۔ پہلے وہ یادو پرکاش کے شاگرد ہوئے جو کجہورم میں رہتے تھے اور شکر کے مقلد تھے لیکن مقدس عبارتوں کی تشریح میں انھوں نے اپنے استاد سے اتفاق نہیں کیا اور سب سے نکال دیئے گئے۔ اس کے بعد انھیں منیا مونی نے بلاسا جو سرپرنگم میں تعلیم دیتے تھے۔ تھوڑے ہی دن بعد استاد کا انتقال ہو گیا اور رام نچ ان کے جانشین مقرر ہوئے۔ انھوں نے مطالعہ اور درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا یہاں تک کہ بالآخر انھوں نے یہ محسوس کیا کہ اب ان میں یہ صلاحیت آگئی ہے کہ وہ اپنے گرو کی ہدایات پر عمل کریں اور تفسیروں کے لکھنے کا جو وعدہ کیا تھا اُسے پورا کریں چنانچہ انھوں نے ویدانت سگرہ بادراہن کی ویدانت سوتر کی بھاشہ اور بھگوت گیتا تالیف کیں۔

مصنّف بننے سے پہلے انھوں نے سنیاں اختیار کیا تھا اور اب انھوں نے اپنے چیلوں کے ساتھ دورہ شروع کیا۔ وہ شمال میں مختلف ملکوں کی سیر کرتے ہوئے کشمیر تک پہنچے اور پھر سرریگم واپس آگئے۔ یہاں چولا راجہ کو تونگا نے (انھیں عقوبت کی دھمکی دی اور انھیں ویشنوازم کو چھوڑ کر شیوازم قبول کرنے پر مجبور کرنا چاہا۔ رام پنج نے ہویلا یا دوراجاؤں کی سلطنت میں ہناولی اور مل دیو کے بھائی و تھیل دیو کو اپنے مذہب میں داخل کر لیا۔ ۱۸ء میں کو تونگا کے انتقال پر رام پنج سرریگم واپس آگئے اور وہیں ۳۱ء میں ان کا انتقال ہوا۔

رام پنج کی تعلیمات کا مقصد شکر کی کامل توحید اور مایا و اد کی تردید کرنا اور ویدانت فلسفہ کی حدود میں رہ کر بھگتی کے نظریہ کو مستحکم کرنا تھا اور ضمنی طور پر غیر ویدک پنج راتر کے لئے ویدک لٹریچر میں شمولیت کی سند حاصل کرنا تھا۔

رام پنج کے عقیدہ کے بموجب برہمن حقیقت اعلیٰ ہے جس کی نظرت اور صفات میں لاشانی عظمت ہے۔ وہ سب کا آقا (ایشور) ہے اور عالمگیر روح کی حیثیت سے بلند ترین شخصیت (پرشوتم) ہے۔ وہ نقائص سے پاک اور لاشانی انصافیت کی بے شمار مبارک خوبیوں کا مالک ہے۔ اپنی خواہشات اور ارادوں کی تکمیل کے لئے وہ غیر مشروط لامحدود طاقت رکھتا ہے۔ وہ پیدا کرتا، فنا کرتا، اور پناہ دیتا ہے، مگر وہ عدم سے کوئی چیز پیدا نہیں کرتا اس لئے کہ قطعی عدم وجود سے تخلیق خلاف قیاس ہے۔ اُس کی تخلیق کا مطلب ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلنا ہے یعنی علیٰ حالت (کارنا) کے وجود کو نتیجہ کی حالت (کاریہ) میں بدلنا۔ پہلے ایشور اکیلے تھا اور کوئی دوسرا نہ تھا لیکن اُسی کے اندر سے مادہ اور روحیں (پرکرتی اور جیوا) پیدا ہوئے جو اُس کے جسم میں۔ وہ دونوں حقیقی ہیں مگر وہ ایشور کو پابند نہیں کرتے، بلکہ اُس کی رضا کے تابع اور اپنے وجود کے لئے اُس کے دست نگر ہیں۔ ہرکپ (جنم چکر) کے آخر میں دنیا تحلیل ہو جاتی

ہے۔ کشف مادہ لطیف میں منقلب ہو جاتا ہے تا آنکہ لطیف سے بالاتر مادہ یعنی تاریکی (تس) ہی رہ جاتی ہے۔ یہی برہمن کا جسم ہے۔ مگر وہ اتنا لطیف ہے کہ اس کا الگ نام نہیں ہو سکتا اور گو یا وہ عدم وجود ہے۔ اس علتی حالت میں برہمن ایک ہے جس کا کوئی دوسرا نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم (تس) نام اور شکل سے نہیں پہچانا جاسکتا ہے اور غیر موجود ہے۔ پھر برہمن ارادہ کرتا ہے کہ وہ کثرت ہو جائے اور اپنے کو نتیجہ کی حالت یعنی نام اور شکلوں کی کشف دنیا یا دوسرے نغظوں میں اپنی تخلیقات میں منتقل کر دیتا ہے۔ نتیجہ سبب کی تشوئے نما کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ دھیان اور پوجا کے اعراض کے لئے ایشور پانچ مختلف مظاہر میں جلوہ گر ہوتا ہے (۱) پارہ یا بلند ترین شکل میں وہ نرائن کی حیثیت سے دیوتاؤں دیویوں و انجی روحوں اور نجات یافتہ روحوں کے ساتھ بکینڈھ میں رہتا ہے (۲) دیو یا پارہ کے جوہر کی طرح چار شکلوں میں یعنی داسریو، شنکر سنا، پردیم اور انیر وودھ (۳) دیچھاو یا نرائن کی تشیل کی طرح (۴) انتریا من کی طرح جس طرز میں وہ دلی کے اندر حلول کرتا ہے اور یوگی کی طرح سے وجد کی حالت میں نظر آتا ہے (۵) تہوں اور غبمبوں (۶) کی طرح جو پوجا کے لئے رکھے جائیں۔

انفرادی روحیں برہمن کی جہتیں ہیں۔ اُن کی پانچ قسمیں ہیں (۱) نتیجہ جو پیدائش اور موت کے چکر میں کبھی نہیں داخل ہوتیں (۲) مکت جنہوں نے اپنی بندشیں توڑ دی ہیں اور خدا کے سیوکوں کی طرح اس کے ساتھ ہیں (۳) کیوں جنہوں نے اپنے دل پاک کر لئے ہیں اور پیدائش اور موت سے آزاد ہیں (۴) مومیکشو جو آزادی کی خواہاں ہیں اور اسے حاصل کرنے کی کوشش کر رہی ہیں اور (۵) پادھ جو اب تک مقید ہیں۔

روح باشعور از خود روشن، مسرور، دائمی، جوہری، غیر محسوس، غیر متغیر، علم کی بنیاد، بیرون از قیاس، فاعل، خدا کے اختیار کی ماتحت، اپنی ہستی کے لئے اس پر مہر اور خدا کی ایک صفت یا جہت ہے۔

روح بھگتی سے خدا کو پالیتی ہے۔ پہلے وہ اپنے کو قربانی اور فرائض کی انجام دہی (کرم) سے پاک صاف بناتی ہے اور یکسوئی اور دھیان (گیان) حاصل کرتی ہے جو واقعی تصور بھگتی کی راہ پر لے جاتی ہے۔ صرف تین ذاتیں بھگتی کا عمل کر سکتی ہیں۔ دوسروں کے لئے یہ راستہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو سپرد کر دیں یا غراحت سے بچیں اور سر جھکانے کا تہیہ کریں (پراپتی) اور گرو پر کامل بھروسہ (اچار یا ابھیان) رکھیں۔

اس راہ کی آخری منزل آزادی تھی۔ ایک شاندار آزادی جہاں روح خدا کے حضور میں غیر فانی مسرت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ خود اس کی مسرتوں سے لطف اندوز ہوتی ہے اور تخلیقی قوتوں کے علاوہ اوامرو نواہی کی حدود کو پار کرتے ہوئے آزادی کے ساتھ پوری کائنات میں پھیل کر اس کی تمام قوتوں میں شریک و ہمیں بن جاتی ہے۔

رام پنچ نے اگرچہ اب تک ادبھی ذاتوں کے قدیم حقوق قائم رکھے لیکن شوروں اور ذات باہر لوگوں کے لئے ایک راستہ نکالا۔ انھوں نے یہ انتظام کیا کہ سال کے ایک مقررہ دن بعض مندروں میں ذات باہر لوگ جاسکیں اور انھوں نے سبتیلوں کو تعلیم دی جو شوروں کی ایک جماعت تھی اور جنھیں انھوں نے اپنے سپرد ایا سے متعلق کر لیا تھا۔ پراپی کے باپ میں ان کی تعلیم کی وجہ سے دو فرقے بن گئے۔ شمالی فرقہ (ردا گائی) کا عقیدہ ہے کہ خدا کا کرم تعادلی ہے۔ یعنی یہ کہ نجات کا عمل جو شخص اس کا خواہشمند ہے اسی کے ایک عمل سے شروع ہوتا ہے۔ جنوبی فرقہ (تنگائی) اس کے برخلاف خدا کے کرم کو لازمی سمجھتا ہے اس لئے کہ خدا کو اپنے پیچاری کی روح پر پورا قبضہ کرنا چاہیے اور اسے اپنے تک پہنچنے تک رہنمائی کرنا چاہیے، پیچاری کا فرض صرف یہ ہے کہ وہ اپنے کو پورے طور پر سپرد کر دے۔ شمالی فرقہ پراپتی کو نجات کے راستوں میں سے ایک کہتا ہے اور جنوبی فرقہ اسے واحد راستہ کہتا ہے۔ ان کا اختلاف پنچ ذاتوں کے ساتھ سلوک اور کچھ دیگر تفصیلات میں بھی ہے۔

نبار کاٹنے جو رام بنج کے ہمصر تھے لیکن عمر میں چھوٹے تھے، عبودیت اور پرستش کے عقیدے کو اور آگے بڑھایا۔ فلسفیانہ حیثیت سے ان کا سسٹم اس نظریہ پر مبنی تھا جسے بھید بھید (اختلاف بلا اختلاف) کہتے ہیں۔ یعنی خدا جو منفرد روح ہے اور یہ غیر ذی روح دنیا ایک ہی ہے لیکن پھر بھی الگ الگ مذہب میں انھوں نے خود سیرگی (براپتی) کے عقیدہ اور کرشن اور رادھا کی پرستش کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ نبار کا جو ضلع بلاری میں پیدا ہوئے تھے اگرچہ پیدائشی تینکا برہمن تھے۔ تاہم انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ شمال میں متھرا کے قریب بندرا بن میں گزارا جہاں سے رادھا اور کرشن کا عقیدہ شمال میں اور بنگال میں پھیلا۔

اندر تھریا مادھو (۱۱۹۵ء تا ۱۲۷۸ء) نے شنکر کی مطلق توحید اور رام بنج کی مشروط توحید دونوں نظریوں کو رد کر دیا اور بے دھڑک ثنویت کے عقیدہ کو رائج کیا جو بیشتر بھگوت پوران پر مبنی تھا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ خدا کی خود مختاری اور حاکمانہ عظمت پر زور دیا جائے جسے ان کے پیروروں نے گول مول طریقہ سے پیش کیا تھا اور خدا کو کائنات کا مادی سبب بنادیا تھا۔ مادھو کا تصور خدا کے بارے میں یہ تھا کہ وہ بائنا ہے جو دنیا پر حکومت کرتا ہے اور اس کا رحم و کرم انسان کو نجات بخشتا ہے۔

کئی اور ویشنوی معلمین نے ان عقاید کو ترقی دی اور عبودیت اور پرستش کے عقیدہ کو لوگوں میں پھیلایا۔ ان میں وشنو سوامی پلے لوک آچاریہ (پیدائش ۱۲۱۳ء تا ۱۲۸۰ء) ولسیکا (پیدائش ۱۲۹۸ء) اور بعد کی صدیوں میں بہت سے اور تھے۔

شیوی اہاریوں میں سب سے پہلے مہنی اندر مہنی تھے جو ناکھ مہنی کے ہمصر تھے۔ انھوں نے شیوی بھجنوں کو دیورام (خدائی ہار) میں اور تیر و مورائی (مقدس کتابوں) میں جمع کیا، لیکن شیوی عالموں میں پہلے شخص کندلیو تھے جو ایک شور تھے اور تیرہویں صدی میں مدراس کے شمال میں پنا دریا کے کنارے رہتے تھے۔ انھوں نے سنسکرت کی

راہروا اگما سوتر کا تامل میں ترجمہ کیا اور اس کا نام شیوگیان بودھ (شیو کے علم کا مقدمہ رکھا۔ ان کے چیلے اردل نندی کا ایک شودر چیلہ شیو دھانت پر ایک کتاب کا مصنف تھا اور شودر کا چیلہ برہمن اور اپتی (۱۳۱۳ء) تھا جو اس فرقہ کا سب سے بڑا عالم تھا۔

تامل کے شیو سدھانت کشمیر کے شیوی عقاید سے ملے جلتے تھے یہ فرقے توں اور بعد کی صدیوں میں ابھرے تھے۔ دونوں کا مرکزی اصول پتی (آقا) پسند (محسی روح) اور پش (نہ صفت) کی تثلیث تھا۔

جن طریقوں میں اس تعلیم کی تشریح کی گئی ہے وہ دیشنو پنچ راتر سے کچھ ملتے جلتے ہیں۔ لیکن شیو سدھانت کی دینیات خواہ کچھ بھی ہوں، ان کے مذہب کا عملی پسند محبت اور عقیدت تھا۔ اس کے خاص خاص عناصر یہ تھے: (۱) شیو اور اس کے کرم پر بھروسہ (۲) گرو سے بلا قید و شرط عقیدت (۳) محبت بھری عقیدت اور پوجا۔ (۴) لوگ کا ڈسپن جس کا تقاضا یکسوئی اور اس کے ساتھ کانا ناتھ اور وجدانی کیفیت (۵) تمام مذاہب سے رواداری (۶) مذہب کے ظاہری رسوم عبادت اور موتی پوجا کی مخالفت اور (۷) ذات، فرقہ یا دنیاوی حیثیت کا لحاظ کے بغیر مذہبی حیثیت سے سب کی مساوات۔

مثال کی گھیر معتدل اور گیان دھیان ٹھہر جودیت سے لے کر جنوب کے کھلتی مذہب کے جوش و خروش اور بھڑک اٹھنے والی جذباتیت تک ہندوستانی ذہن نے جتنا راستہ طے کیا وہ بہت لمبا تھا۔ صوفیانہ رنگ تو دونوں میں واضح ہے۔ لیکن تصوف عالمگیر اور دائمی ہے۔ یہ تمام تمدنوں اور تاریخ کے ہر عہد میں نظر آتا ہے۔ یہ انسانی ذہن کا ایک مبہم فعل ہے جس کے سمجھنے میں بے شمار غلط فہمیاں ہوتی ہیں اور جو عقل و دانش کی مداخلت سے پردے طور پر محفوظ تاریک گوشوں سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک نیم شعوری

نفس کا مظہر اور ایک تختی شعور کا عمل ہے۔ اس کا مقام وہی ہے جہاں شہوت رہتی ہے۔ اور جنس اور خوف اور خواہش کی لہریں اٹھتی ہیں۔ اس طرح اس کی عالمگیریت ہے اور اس کی تاریخ انسانی تاریخ کی ہم عصر ہے۔

تصوف کے آغاز اور تاریخ میں اس کی نقل و حرکت کی بحث کرنا بالکل ہی بے سود ہے۔ اس لئے کہ صوفیانہ تجربات تمام مذاہب کے اندر مضمر ہیں، لیکن تصوف ایک سیما بی مظہر ہے۔ اس کے اظہار کی بے شمار شکلیں ہیں مختلف ممالک میں اس کے الگ الگ ذہنی اصول و نظریات ہیں مختلف انداز بیان اور محاورے استعمال ہوتے ہیں اور اس میں طرز کلام اور تصورات ایک دوسرے سے مستعار لئے جاتے ہیں۔ یہ مذہب کے بعض پہلوؤں کو نمایاں کرتا ہے اور بعض کو نظر انداز۔ ہاں ظاہری شکل اور طرز اظہار میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں اور ایک تمدن دوسرے سے جو کچھ مستعار لیتا ہے اس کی تشریح کی جاسکتی ہے۔

زمانہ قدیم میں شمال کی طرف اور ابتدائی دور متوسط میں جنوب کی طرف جذباتی مذہب یعنی بھگتی مکتب خیال کی نشوونما کے بارے میں اوپر بتایا جا چکا ہے۔ مذہب کے فکری پہلو اور شاعر و دلشویں اور دینی مفکروں کے ذریعہ سے اس کے سماجی پہلو کے ارتقاء کو بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اب صرف یہ رہ گیا ہے کہ اس کی ترقی کے اسباب اور قدیم عقاید و اعمال اور ابتدائی زمانہ وسطی کے عقاید میں جو نمایاں اختلاف ہوا اس کے وجہ کی بھی تشریح کی جائے۔

ان میں سے بیشتر اختلافات کی وجہ سماجی انقلابات، مذہبی مناقشے اور اس عہد کی سیاسی تحریکیں ہو سکتی ہیں۔ یعنی یہ حقیقت کہ خیالات زندگی کے حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ بہت کچھ اس کی وجہ ذہنی دنیا کی فطری نشوونما اور بدلتے ہوئے خیالات اور قدیم مذہبی فکری نظاموں کے منطقی اثرات ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ بات کسی قدر زور

دے کر ہی جاسکتی ہے کہ بعد کی پرجوش بھگتی تحریک بھگوت گیتا، سوتیا سوتارا، اپنشد اور مہایان بدھ ازم میں پانی پانی جالے والی گہری عقیدت و عبودیت کا لازمی نتیجہ تھی۔ اپنشد کے قدیم نظریہ توحید ہی کے دامن میں بعد کے عہد کے پرجوش توحیدی طرز فکر نے پرجوش پانی اور جب مذہب کی ظاہری رسوم یا ذرات بات کے نظام کی نفی و تردید کی گئی تو اس کا مطلب یہ تھا کہ قدیم بدھ ازم اور جین مت کی اصل تعلیم کو زندہ کیا جا رہا ہے۔

یہ سب تو تسلیم کیا جاسکتا ہے، لیکن مذہب اور عقیدہ کو روز بروز آسان اور سہل بنایا جا رہا تھا اور مرد و زمانہ کے ساتھ اس کی جذباتیت میں جو گہرائی اور شدت آتی جا رہی تھی، مذکورہ اسباب کی بنیادوں پر اس کی پوری طرح وضاحت نہیں کی جاسکتی۔ ان حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مستقل فکری قوت معین رجحانات کے ساتھ کام کر رہی تھی جس کے تحت ہندو فکر کا دھارا آگے بڑھتا رہا اور جس کا اثر جو شروع سے کارگر تھا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا رہا۔ اس سبب کو معلوم کرنے کی ضرورت بہت دنوں سے محسوس کی جا رہی تھی اور اکثر مندو مذہب کی تاریخ لکھنے والوں نے اس کا سراغ لگانے کی کوشش کی۔ گریسن^{۱۲} نے اس کی ضرورت کو بہت زیادہ محسوس کیا ہے جیسا کہ اُس کے اُن مذکورات سے معلوم ہوتا ہے جو اُس نے کیتھ اور کینیڈی کی اُس تنقید کے جواب میں لکھے جو انھوں نے اس کے مقالے "مارڈن ہندو ازم اینڈ اُس ڈیٹا ڈسٹوینس" پر کی تھی۔

پروپٹا نے سنیکا و ہیر کے ترجمہ کے مقدمہ میں اس بھگتی کی دو خصوصیتوں کا ذکر کیا ہے جو اُسے نئی معلوم ہوئیں۔ وہ کہتا ہے "اس میں تو شک نہیں کہ خصوصی عقیدت کی تعلیم واضح طور پر گیتا میں دی گئی ہے لیکن شیلوں کا یہ عقیدہ کہ گرد جو ایک آدمی کے اندر مقیم شخصیت انسانیت کا حامل اور خدا کی برکتوں اور عنایتوں کا نوازا ہوا معلم ہے اس سے محبت بھری خدمت اس سے پہلے کسی ہندو تصور سے بہت مختلف ہے۔"

پھر کہتا ہے: بھگتی یا زہد و ریاضت شیوی مذہب کا خاص تصور ہے اور پر جوش
 نفس کش محبت اور شیو کی پوجا ہی اصل مذہب ہے اور تمام مذہبی رسوم سے بالکل
 ہے اور چونکہ ہر شخص میں اس کی صلاحیت ہے، اس لئے ہر ذات کے آدمی پوجاری
 زاہد اور خدا رسیدہ بزرگ کی حیثیت سے شیوی مذہب میں داخل ہو سکتے ہیں۔ دراصل
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس (محبت) کا خاص کر سامی مذہب سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔
 برنل، ڈیئر، لوگن، کاندول، ہاکینس اور مکنڈارکر پوپ اور گریسن ہی کی طرح
 ان تبدیلیوں کو جنوب کی عیسائی قوموں کے اثر سے منسوب کرتے ہیں۔ بارنٹ، میک نیل
 اسٹن کارنپٹر، حاکم وینس نے واضح طور پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ تبدیلی محض حاصل
 اسباب کا نتیجہ ہے اس لئے کہ وہ تاریخی حالات جو ضروری ہیں جنوب میں موجود نہ تھے۔
 لیکن فاسیٹ نے اپنے مضمون "سم آف دی پیل آف یلیار" میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ
 اغلباً اس تبدیلی کا محرک اسلام تھا۔ وہ لکھتا ہے: "نامبودیوں کے مصلح اعظم شنکر
 اچارج سے جو روایتی کہانی منسوب کی گئی ہے اس کے بارے میں کچھ کہا جاسکتا ہے
 وہ الوادی ندی کے پاس کلا دی میں پیدا ہوئے جب کہ ان کا ملک خطرے میں تھا۔
 اس کے راجہ نے اسلام قبول کر لیا تھا اور یہ مذہب پھیل رہا تھا۔ برہمنیت کا احیا ضروری
 تھا اس لئے شیو نے ایک بیوہ کے بچے کے جسم میں پھر جنم لیا۔ جن حالات میں برہمنوں نے
 انھیں اور ان کے خاندان کو عمل برداری سے خارج کیا اور اپنی ماں کے مرنے پر جنازہ
 کے رسوم ادا کرنے پر انھیں ایک تائیر کی مدد لینا پڑی۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے اور بارنٹ
 نے بھی اپنی کتاب "ریلیجین آف انڈیا" میں اسی طرح استدلال کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:
 "وقبل اس کے کہ ان کے ہم مذہب انغان، شرگ اور مغل فاتح کی حیثیت سے ہندوستان
 میں داخل ہوں، ان ساحلوں پر خلافت کے زمانہ ہی میں عرب سیاحوں کی حیثیت
 سے اتر چکے تھے اور انھوں نے ان علاقوں سے تجارتی تعلقات اور راہ ورسم پیدا

کر لی تھی۔ ٹھیک یہی علاقہ میں جہاں نویں صدی سے بارھویں صدی تک وہ بڑی بڑی مذہبی تحریکیں ابھریں جن کا تعلق شکر، رام، پنج اند تیرکھ اور بسا داس سے ہے۔ اور انھیں تحریکوں سے وہ بیشتر تاریخی فرقے نکلے جن کے مثل کوئی چیز ہندویت میں اس سے کئی صدی بعد تک بھی نہیں ملتی۔

یہ بات پھر سے بتانا ضروری ہے کہ جنوب کے عقیدت و فلسفہ کے مختلف مکاتب خیال کے بیشتر عناصر اگر ان کا مطالعہ الگ الگ کیا جائے قدیم مکاتب خیال ہی سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اگر ان تمام عناصر کا ان کی مجموعی حیثیت میں تجزیہ کیا جائے اور ان میں جس مخصوص چیز پر زور دیا گیا ہے اُسے سامنے رکھا جائے تو مسلم عقیدہ سے غیر معمولی مماثلت ظاہر ہوتی ہے اور اس لئے اسلامی اثر کی جو دلیل دی گئی ہے وہ قریب قریب معلوم ہوتی ہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ اب تک جن فرقوں سے بحث کی گئی ہے ان کے بارے میں جتنی شہادت ہے سب قرآن پر مبنی ہے اور مستعار لینے کی دلیل براہ راست لسانی یا کسی بنیاد پر محکم نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن یاد رکھنے کی بات یہ ہے جیسا کہ اسیرونی نے کہا ہے کہ ہندوؤں کی قوم خود وار تھی، بیرونی تصورات کو جذب کرنے میں وہ بڑے ماسر تھے اور یہ وہ برداشت نہیں کر سکتے تھے کہ بھونڈی تقلید سے جو آسانی نظر آجائے اپنی خود داری کو ٹھیس لگنے دیں۔ قدیم زمانے کی ہندوستانی تہذیب کی تاریخ ان بیانات کی صداقت کی شاہد ہے۔

ابتدائی مدارج میں اسلام کا اثر بالواسطہ اور خاص خاص چیزوں میں تھا۔ جہاں تک پہچلتے ہیں اسلامی لٹریچر کے مطالعہ کا نتیجہ نہ تھا بلکہ مذہبی درویشوں کی زبان سے سنی ہوئی تعلیمات اور ان کے رسوم اور دستور کے مشاہدہ کا اثر تھا۔ سابقہ باب میں روابط کے مواقع اور اثر اندازی کے مناسب حالات کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ جن ساحلی علاقوں میں بڑے بڑے تامل معلمین پیدا ہوئے وہاں بکثرت مسلمان آباد

موچکے تھے۔ انھیں اتنا اقتدار حاصل تھا کہ لوگوں کی نظروں میں آئیں اور ملک میں
 اتنی کافی عزت حاصل تھی کہ لوگوں سے میل جول کر سکیں۔ اسلامی فکر کی نشوونما
 کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلم ممالک میں کیونکر اس قسم کے خیالات کی نشوونما
 ہوئی جو منہ و انکار سے ماثلی تھے اور جو ان کے ذہن کو تکلیف دینے بغیر ان کے سامنے
 بیان کئے جاسکتے تھے۔ تعلقات اور روابط کے وسایل کو عجیب تھے مگر اپنی ہیئت
 کے اعتبار سے بالکل اجنبی نہ تھے۔ اب اس تحقیق کی ضرورت ہے کہ منہ و فکر کی نشوونما
 میں اس کا جو حصہ رہا ہو گا اُسے معلوم کیا جائے۔

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین

(۲)

ہندوستانی مذاہب جنھیں جنوب میں شکر اور ان کے جانشینوں نے فروغ دیا اور مسلم دینیات و تصوف کے مرکاتب خیال میں زبردست مماثلت و مشابہت ہے۔ افکار کے دونوں نظام ارتقا کے مدارج سے گزرے اور ایک ہی طرح کی راہوں پر بڑھتے رہے۔ ہندوستانی فکر سرودی سے شروع ہوا اور اسلامی فکر قرآن سے۔ شروع میں دونوں نے مذہب عمل کی تلقین کی۔ پھر دونوں مذہبی عقلیت کی منزل سے گزرے اور عبادتی اور جذباتی مذہب ہو گئے۔ شکر کے پیرو سبر اور گمارل میمان شک تھے جنھوں نے عمل اور قربانی کے مذہب کو پھر سے قائم کرنے کی کوشش کی۔ یہ قدیم ہندوستانی فکر میں ایک سنگ میل تھا۔ شکر نے اس نئی تحریک کے لئے ایک فلسفیانہ بنیاد نکالی اور ٹھیک اس راستہ کی رہنمائی کی جس پر ہندو فکر کو آئندہ عہدوں میں گامزن ہونا تھا۔ شکر کے پہلے یعنی قدیم مذہبی تاریخ کی ساخت میں، اور شکر کے بعد کی یعنی فردن وسطیٰ کی مذہبی تاریخ کی ساخت میں بہت بڑا فرق تھا۔ قدیم زمانے میں ایک نہیں بلکہ کئی مذہب تھے، یعنی برہمنیت، جہازم اور جین ازم۔ برہمنیت خود ایک عجیب سیما بی حالت میں تھی۔ کم از کم تین راستوں پر ہندو دیو سال کے ان ریل وجودوں میں سمجھوتہ ہو رہا تھا۔ یعنی شیو، وشنو اور شکتی۔ پہلے راستے پر ویدوں کے رودر نے اپنے کٹا دہازوں میں خنجر اور پہاڑ، ہمالیہ اور وندھیا چل اور تامل کے علاقے کے دیوتاؤں کو سمیٹ

لیا تھا۔ خوف کالال دیوتا اور صحت دینے والے روشن دیوتا مل گئے تھے۔ انسانوں اور جانوروں کی قربانیوں کی خوفناکی اور ویدک رسوم ایک ہو گئے تھے اور غیر متدن قبائل کے سحر اور متدن لوگوں کی خیال آئیاں باہم مل گئی تھیں، اور ان سے ہما بھارت کے شیوا اور شیوہ اور اسی طرح کے فلسفیانہ شتم اور شیوی مذاہب پیدا ہو گئے تھے، اسی طرح دوسرے راستہ پر ویدک دشمن ستون کا واسد یو، یادو کا کرشن اور ابھیرا کا گوپال کرشن مل کر ایک نئے خدا کے ایک تصویر بن گئے تھے مختلف قبائل کے مذاہب بھگوت اور پنج تنہ کی پوجا میں مدغم ہو گئے تھے اور ان کے افکار بھگوت گیتا اور دشمن سمیتا میں جا ملے تھے۔ شکتی فلسفہ پوجا اور مذہب بالکل ہی شیوہ کے مذہب کا نمونہ ہو گئے تھے بدھ ازم اور جین ازم میں اس پاس کے فرقوں کے اثر اور برہمنی عناصر شامل ہونے سے پیدیاں پیدا ہو گئی تھیں جو اسی کتاب میں کسی اور جگہ بیان کی جا چکی ہیں۔ یہ تمام تبدیلیاں جو زمانہ قدیم میں مسلسل ہوتی رہی ہیں دماغ پر بڑے خلفشار اور پریشانی کا اثر ڈالتی ہیں گوہر زمانہ کے ساتھ یہ اختلاف ہلکا ہوتا جاتا ہے۔

بعض علمائے ہمرانیات کا خیال ہے کہ شروع میں تمام مذاہب نے وحدانیت کی تعلیم دی ہوگی۔ ہر قبیلہ کا ایک خدا تھا جس کی وہ پرستش کرتا تھا۔ جب قبائل ایک دوسرے سے ملے، خواہ جنگ سے یا دسائل زندگی کی کشمکش کے سبب سے، تو ان کے خدا بھی ایک دوسرے سے ملے اور کثرت پرستی کا آغاز ہوا اور جب قبائل مل کر ایک ہو گئے اور اس اتحاد کو استحکام حاصل ہوا تو سب دیوتا بھی مل کر ایک خدا بن گئے، اگر یہ نظریہ ٹھیک ہے تو اس سے ہندوستان میں تین دیوتا شیوا، دیشوا اور شکتی کے نمودار ہونے کے عمل پر بہت کچھ روشنی پڑتی ہے۔ گپت راجاؤں نے جب پانچویں صدی میں جشی بن قبائل کو شکست دی تو اس کے بعد پانچ یا چھ سو برسوں تک ہندوستان میں غیر ملکی قبائل کا زیاں اٹانہ نہیں ہوا۔ مسلمان جو آٹھویں صدی کے بعد سے مغربی سرحدوں یا ساحلوں پر

آباد ہوئے وہ چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں آئے اور ان سے یہاں کی آباد بستیوں میں کچھ زیادہ
 اُبھاؤ اور اضطراب نہیں پیدا ہوا۔ اس طرح خیالات اور مذاہب کے غیر مستحکم ذخیرہ کو مستحکم ہونے
 کا وقت مل گیا۔ قدیم زمانے میں ہندوستان کی قومیں متعدد قبائل میں منقسم تھیں جو یہی
 حیثیت سے خود مختار یا نیم مختار اور تہذیبی اعتبار سے جدا جدا تھیں، جیسا کہ ویدک اور
 بدھ مت زمانہ کے لٹریچر سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ سیدین، یوچی، ہن اور دیگر قبائل
 کی بیخاروں نے اُس رنگارنگی میں اور اضافہ کر دیا جو پہلے سے موجود تھی۔ قبائل کا اور ان
 کی تہذیبوں کا ایک دوسرے میں ادغام و انجذاب قدیم تاریخ کے مختلف ادوار میں ملے ہیں
 آیا۔ گپت راجاؤں کے دور میں اس امتزاج کا آخری عمل ظہور میں آیا اور برہمنوں کو وہ اتھا
 حاصل ہوا جس کا ادنیٰ اظہار مہا بھارت ہے اور مذہبی نشان تریمورتی۔

شکر اُس وقت پیدا ہوئے جب یہ امتزاج مکمل ہو چکا تھا اور ہندو ازم اپنے حریفوں
 بدھ ازم اور جین ازم پر غلبہ حاصل کر رہا تھا۔ اس طرح وہ اپنے زمانہ کی پیداوار تھے، مگر
 اسی کے ساتھ وہ ایک نئے دور کے پیشرو بھی تھے۔ ایک خدا کی پرستش ان کے پیشرووں
 کی کوششوں سے پروان چڑھ چکی تھی، لیکن اسے فلسفہ کی مضبوط بنیادوں پر قائم کرنا تھا
 اس طرح کہ نہ صرف خواہش بلکہ ذہن بھی قائل ہو جائے اور اس کی پامنداری یقینی
 ہو جائے۔

وحدانیت کے اس رجحان کے استحکام کو اسلام جیسے پختہ وحدانیت کے مذہب
 کے آنے سے زبردست شرمیلی شکر کی پیدائش اُس وقت ہوئی جب مسلمان ہندوستان
 میں اپنی سرگرمیاں شروع کر رہے تھے، اور اگر روایات صحیح ہیں تو انھوں نے وہاں کے
 مذہب کی توسیع میں نمایاں کامیابی حاصل کر لی تھی ان کی
 جگہ ہوئی جہاں سے عرب اور خلیج فارس سے آئے والے اکثر
 پختہ وحدانیت اور خدا کے واحد کو برہمن کی تنوید کے شائبہ سے

پاک کرنا، الہامی کتب مقدسہ کی سند پر اس وحدانیت کو قائم کرنے کی کوشش، اور مذہب کو ہر قسم کی آلائشوں سے پاک کرنے کی خواہش میں ذرا بھی اُن نئی آوازوں کی صدائے بازگشت تھی تو یہ کچھ تعجب کی یا مطلق بے اعتباری کی بات نہیں ہے۔ لیکن شکر کی زندگی پر روایتی کہانیوں کا پردہ پڑا ہوا ہے اور اسلام سے اُن کے ربط کو ثابت کرنے کے لئے کئی قسم کی براہِ راست شہادت قطعی مفقود ہے۔

شکر کے جانشین رام، رنج، وشنو، سوامی، مادھو، مبارک اور بھجن کے بنانے والے اپنے فکر اور لہجے میں اور بھی متوازنیت ظاہر کرتے ہیں۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کے مابین جو تہذیبی لین دین ہوئے اُس میں یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کس کا کتنا حصہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان سے بہت سے خیالات لئے اور غالباً ہندوستانیوں نے اسلام کے ذریعہ سے اپنے ہی انکار کو فطرتاً سے روپیہ حاصل کیا، یہ بھی صحیح ہے کہ عیسائیوں اور نوافلاطونیوں کے افکار نے اسلام پر گہرا رنگ چڑھایا اور اس لئے بعض مضمین کو ہندویت میں ان مذاہب کا کچھ عکس نظر آیا۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندویت میں بہت سے عناصر اسلام سے براہِ راست روابط کے ذریعہ سے حاصل ہوئے۔ ان عناصر پر اسلام کی چھاپ صاف نمایاں ہے۔

رام رنج کے زمانے میں مسلمان کاروبار منڈل ساحل کے بندر گاہوں میں موجود تھے۔ ناشادولی کی طرح کے مسلمان درویش لوگوں میں اسلام کی تبلیغ کر رہے تھے اور بہتوں کو مسلمان کر چکے تھے اور ہندو راجے جیسے کون پانڈیہ مسجدیں بنانے کے لئے جاگیریں اور روپیہ دے رہے تھے۔ ملائی پورم میں عیسائیوں کی موجودگی بہت زیادہ مشتبہ ہے اور ہر نوع ایک چھوٹی سی بے اثر جماعت جو اُس کی بگڑی ہوئی شکل کی پابند تھی، اپنے پڑوسیوں کے افکار کو متاثر نہیں کر سکتی تھی جیسا کہ بارہا مسخ نے کہا ہے کہ عمومی حیثیت سے یہ عیسائی مذاہب کی وحدانیت نہیں تھی جس نے ہندوؤں پر سب سے زیادہ اثر ڈالا۔

رامنج کے فلسفہ نے ایک اچھے صفات والے خدا کو مانا ہے اور ایمان و عقیدت کے ساتھ اُس کی عبادت کی تلقین کی ہے۔ اُس نے اس خواہش کا بھی اظہار کیا ہے کہ مذہب کے دروازے اُن طبقوں کے لئے بھی کھول دیئے جائیں جو اب تک اس سے محروم تھے۔ محبت کو صرف خدا اور انسان کے رشتہ میں نہیں بلکہ انسان اور انسان کے رشتہ میں بھی جگہ دی ہے۔ لیکن آخر الذکر کو ذرا کچھ دبی زبان سے کہا گیا ہے۔ دشمن سوامی مبارک اور مادھو کے انسان اور خدا کی فطرت کے بائے میں جو مابعد الطبیعیاتی مباحث ہیں ان میں ایک گونہ نظام اشعری اور غزالی کے مباحث کی جھلک نظر آتی ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ مشابہتیں محض خیالی ہوں یا نفسِ بحث کی ماہیت کی وجہ سے ہوں اور تہذیبی لین دین کے متعلق ان سے کوئی نتیجہ اخذ کرنے کے لئے ان پر اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو۔

بہر حال نویں صدی کے بعد سے جنوبی ہند کے افکار میں بعض خصوصیات ایسی ملتی ہیں جو اسلامی اثرات کی طرف پر زور اشارے کرتی ہیں۔ یہ خصوصیات وحدانیت پر بڑھتا ہوا اصرار جذباتی پرستش، خود سپردگی (پراپتی)، اور معلم کا احترام (گر وہ بھگتی) اور ان کے ماسوا ذات پات کی سختیوں میں ڈھیل پین اور محض نظامِ ہری رسوم سے بے پروائی ہے۔

پہلے مسئلے پر زیادہ لمبی بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تصور تو قدیم تھا مگر غالب نہ تھا۔ علی مذہب تو بس یہ تھا کہ نیک اعمال اور قربانی کی جائے یا کسی ایسے خدا پر بھروسہ کئے بغیر جس سے ذاتی تعلق پیدا کیا جاسکے ذہنی اور روحانی تربیت کی ڈسپن (یوگ) پر عمل کیا جائے۔ دھرم شاستر، ہما بھارت اور سکھیا یوگ فلسفے کی خاص تعلیم ہی ہے۔ اپنشد اور غیر راسخ العقیدہ بھاگوتیت کی حیثیت اشتنائی ہے۔ وہ ایک مخفی اصول والے چھوٹے سے طبقے میں مقبول تھے اور آخر الذکر اُن قبائل میں جو دیک بزمینیت کے دائرے سے باہر تھے جب تک کہ اس حلقے میں شامل نہیں ہوئے اور ان کے مذاہب کو تسلیم نہیں کیا گیا۔^۳ فلسفیانہ مذہب کی دنیا تجرید و انتزاع کی دنیا تھی اور محض عملی ضروریات سے مجبور ہو کر

خدا کے تصور پر توجہ کرتا تھا، بدھ ازم اور جین ازم خدا کے منکر تھے اور صرف بعد کے زمانے میں جہاں ان فرقہ نے خدا پرستی کے مذہب کی تلقین کی۔ لیکن امی تا بھی اکی پرستش کا متعدد فرقوں میں صرف ایک ہی قائل تھا۔

مردن دسٹی میں وحدانیت کا مذہب ہندوستان میں عام ہو گیا۔ ایک خدا کو شیو، وشنو یا دوسرے مختلف ناموں سے پکارا جاسکتا تھا اور اس کے وجود تخلیق اور انسان سے تعلق کے بابے میں مختلف نظریات ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ ایک ہے سب سے بالاتر۔ پھر وہ شخصی خدا بھی ہے۔ گو یہاں شخصیت کے تصور میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ وہ بادشاہ اور آقا ہو سکتا ہے، یا باپ یا ماں یا دوست اور معلم یا شوہر اور عاشق۔ ہر صورت میں انسان کا اس سے تعلق جذباتی ہے، مگر عموماً نازک۔ ابتدائی زمانہ میں تو یہ جذبہ پرسکون اور دبا ہوا ہے سین بعد کے زمانے میں بھر پور ہجانی اور شدید۔

انواروں کے بھجن مذہب کی خارجی چیزوں، بوت اور یا ترا اور کبھی کبھی مورتی پوجا اور مذہب میں عدم مساوات کی مذمت کرتے ہیں رام پنج نے شودروں کو کچھ قیود کے ساتھ مندریوں میں داخل کیا اور ان کی روحانی فلاح کے لئے خود سپردگی (پراپتی)، اور گرو کے احترام (اچاریہ) بھیمان یوگ (کامسک) رانج کیا۔ اصلاحی تحریکوں کی یہ خصوصیات بدھ ازم یا جین ازم کی مروجہ منت نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ یہ دونوں بعد کے زمانے میں سختی سے برہمنیت اور مورتی پوجا کے پابند ہو گئے تھے اور یقیناً ان کے زوال کے اسباب میں سے ایک یہ بھی تھا۔ ہندو مذہب کی مرد جب صورتوں سے بھی یہ مانو نہ نہیں ہو سکتیں اس لئے کہ وشنو، شیو یا کھلیتی کی پوجا رسم پرستی پر مبنی تھی اور دوسرے ویدک فرقوں کی بھی یہی حالت تھی، ان میں سے بعض کو تو بدھ ازم اور اپنشد کی قدیم تر اور خالص تر صورتوں سے

وابنہ کیا جاسکتا ہے، لیکن پراپتی اور گرو بھگتی کی نوعیت مختلف ہے۔

پراپتی کے تصور کو رام بچ کے مذہب میں اہمیت حاصل ہے جس میں بھگتی صرف تین اونچی ذاتوں کے لئے جائز رکھی گئی ہے۔ لیکن شودروں کے لئے نہیں بلکہ آزاد گزیر اپنا میں جو اپنے کو مسکین اور بے بس سمجھ کر خدا کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔ وہ دنیا کی ہر چیز ترک کر کے اپنے کو خدا کی مرضی کے سپرد کر دیتے ہیں، ایک معلم کی رائے پر چلتے ہیں اور اس سے جذبہ عمل حاصل کرتے ہیں۔ بعد کو پراپتی کے مسئلہ پر دیشویوں کی دو شاخیں ہو گئیں اور تمبار کا نے خدا کے رحم و کرم حاصل کرنے کے اس طریقے کو بڑی اہمیت دی۔

پراپتی کا معلم کے احترام (اچار یا بھیمان یوگ) سے بہت قریبی تعلق ہے جس کا مطلب اپنے کو ایک معلم کے بالکل حوالے کر دینا، اور ہر معاملہ میں اس کی ہدایت پر عمل کرنا ہے۔

بھنڈار کر کی رائے ہے کہ یہ دونوں عناصر عیسائیت کے اثر کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ یہ دونوں اسلام سے آئے۔ یہ دونوں چیزیں اسلام کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ لفظ اسلام کے معنی ہی سپردگی کے ہیں اور مسلمان درحقیقت پراپند ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو رضا کے الہی کے سپرد کر دینا مسلمانوں کے مذہبی شعور کا ایک لازمی جزو ہے، تاریخی اعتبار سے بھی اس کے ماننے میں کوئی ناقابل عبور دشواری نہیں ہے کہ رام بچ نے اسے اسلام سے لیا۔ مزید برآں ایک مرشد سے ارادت کا رشتہ جوڑ کر خدا تک پہنچنا بھی ایک اہم اسلامی تصور ہے۔ اس کا آغاز شیعوں سے ہوا اور ان سے صوفیوں نے لے لیا۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ گرو کا احترام ایک قدیم ہندوستانی تصور ہے۔ بہت زیادہ پہلے کی چھان بین کے بغیر ہم اسے گریہا سوتر اور دھرم سوتر میں پا سکتے

میں۔ ان میں گرو اور برہمچاری (جیلے) کے تعلقات کے بارے میں تو اعد مفسر
 کے گئے ہیں، جیلے کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اپنے گرو کو باپ سے بڑھ کر سمجھے۔ طاب علی
 کے دوران میں اُس کی پوری پوری اطاعت کرے اور ساری عمر اُس کا احترام
 کرے۔ یہاں تک کہ گرو کا تقابل خدا سے بھی کیا گیا ہے۔ لیکن احترام کا یہ قدیم
 تصور ویسا نہیں ہے جس کا تعلق ایک روحانی رہنما سے ہے جو عقیدتمندوں
 کے نزدیک انسان تو ہے مگر خدائی صفات بھی رکھتا ہے اور مذہبی معلمین (پیر شیخ،
 امام، پیغمبر یا قطب) کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس سلسلہ سے ہر جانشین اپنے
 پیشرو سے فیضان حاصل کرتا ہے اور اُس حلقہ کی روایات کا نگہبان ہے جس میں
 شریک ہونے والا مبتدی ساری عمر کے لئے اُسی کا ہو رہتا ہے۔

تصوف کا یہ نظریہ کہ مرشد خدائی صفات کا حامل ہوتا ہے۔ قرون وسطیٰ
 کی ہندو دھرم میں اپنا لیا گیا۔ اند گیری کا عقیدہ کہ شکر شیو کا اوتار تھا اور اُس
 اور اچاریوں کا یہ رشتہ کہ وہ دشنویا اُس کے اجزار کے اوتار ہیں اور اوماچی گرو
 یہ سب صوفی طرز کے تصورات ہیں۔ انھیں سے یہ خیال سالے ہندوستان میں پھیلا۔
 چنانچہ اس زمانے کا ایک ہندو مصنف لکھتا ہے: ”ہندوؤں کی مذہبی زندگی میں
 کوئی چیز اتنی عجیب نہیں معلوم ہوتی ہے جتنا کہ وہ ہندو مرتبہ جو ایک روحانی معلم کو
 دیا جاتا ہے۔ اور پوری قوم یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ اس کی بھلائی اور بُرائی اسی سے وابستہ
 ہے۔ تو اس طرح ارتھ پنیکا کا اچار یہاں بھیان یوگ اور رام نچ کے اصول عیسائیت
 سے نہیں بلکہ اسلام سے لئے گئے ہیں۔“

جنوبی ہند میں نویں صدی سے چودھویں صدی تک نئے خیالات کا ظہور
 اور بعض پرانے خیالات پر اصرار خاص معنویت رکھتے ہیں۔ شمال میں یہ باتیں نہیں
 ہوئیں، اس لئے کہ قرون وسطیٰ کے شروع کے تمام مصلحین جنوب ہی کے تھے۔ اسلام کا

اثر جو مستقلاً اور روز افزوں ہمارے پذیرے کے ساتھ خاص اسی زمانہ میں اور اسی خطہ زمین میں اس وقت تک کام کرتا رہا، جب تک کہ یورپیوں کی آمد نے اسے دفعتاً ختم نہیں کر دیا اور اگر منجملہ اور وجوہ کے ایک یہ وجہ نہ تسلیم کی جائے تو اس صورت حال کی توجیہ مشکل ہو سکے گی۔ اس سے بھی بڑھ کر بات یہ کہ اصلاح کی قہقہہ صرف انھیں حصوں پر چلائی گئی جو اسلام میں ممنوع تھے اور جو چیزیں لی گئیں وہ وہی تھیں جو اسلام کی سب سے زیادہ خصوصیات تھیں۔

جنوبی ہند کا ذکر ختم کرنے سے پہلے دو اور فرقوں پر توجہ دینے کی ضرورت ہے جن میں اسلام کا اثر ان فرقوں سے بھی زیادہ صاف نظر آتا ہے جن کا اب تک ذکر ہوا۔ یہ فراتے لنگائیت یا جنگم اور سدھار ہیں۔

لنگائیت اپنے کو قدیم شیوی فرقہ سمجھتے ہیں۔ شیوازم کی جو متعدد شاخیں ہیں ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ان کا سلسلہ ملا ہونے کے واقعہ سے انکار کئے بغیر اور اس امکان کو مانتے ہوئے کہ اس مادھیوں نے ایک اصلاح شدہ ویشنو مذہب کو منظم کرنے کی شروع ہی میں کوشش کی۔ یہ ماننا پڑے گا کہ لنگائیت ازم کا آغاز بارہویں صدی میں ہوا۔ اس تحریک کے رہنما کون تھے؟ بسا ادا اور ان کے بھتیجے جن بساوا کو سمجھی لنگائیت مانتے ہیں۔ ڈاکٹر فلیٹ نے ایک کتبے کی بنیاد پر جو سن ۱۲۷۷ء کا ہے اور ایوڑی دستیاب ہوا۔ ایکانتا (یا ایکانتدا) رامیا کو بساوا کے ساتھ اس فرقہ کے بانیوں میں شریک کیا ہے۔ بعض شیوی شعرا جو ملراجہ کے دربار میں رہتے تھے جیسے راگھونیکا، ہریشور، کریم پدماس، انھوں نے بھی ایسے ہی خیالات ظاہر کئے ہیں۔ بہر حال بساوا خواہ درحقیقت اس فرقہ کے بانی تھے یا نہیں، اس کے زبردست حامی اور مبلغ ضرور تھے۔ روایتی مورخین کے متضاد بیانات سے ان کے حالات زندگی کی تمام تفصیلات اخذ کرنے کی ضرورت نہیں ہے یہ

جاننا کافی ہے کہ وہ کلاچوری راجہ کے جو کلیان پر حکومت کرتا تھا (۱۱۶۶-۱۱۷۶ء) وزیر
 تھے۔ دربار میں اور سلطنت کے اندر حبشیوں اور برہمنوں کا بڑا اثر تھا اور بسا اور ان
 دونوں کے سخت دشمن تھے، اس کا لازمی نتیجہ کش مکش تھا اور بجا لا اور بسا دونوں
 ایک ساتھ اس باہمی خصومت کا شکار ہو گئے۔ بسا داس کے بھتیجے جن بسا داس نے اپنے چچا
 کے انتقال کے بعد تبلیغ کا کام جاری رکھا بسا داس کی چلائی ہوئی تحریک کا وسیع پیمانہ پر اور پائید
 اثر ہوا۔ کلاچوریوں کی قوت کی بنیادیں بالکل ہل گئیں اور بھوڑے دن بعد کلیان
 ہو سیلا دن کے قبضے میں چلا گیا اور پھر شمال کے مسلمان فاتحوں نے اسے اپنی
 حکومت میں شامل کر لیا۔

بسا داس کا مذہب اپنی اصلی شکل میں مروجہ مذہبی خیالات کی سخت اور سترپا
 مخالفت میں تھا۔ اپنے عقائد، رسوم اور سماجی نظام میں وہ اول سے آخر تک انقلابی
 تھے، یہاں تک کہ باوجود یکہ نگاتیوں نے اس کی جرأت آمیز جدت کو معتدل کرنے کی
 کوشش کی، مگر اس کی انفرادیت کو بالکل مٹانے یا اسے راسخ العقیدہ ہندو مت
 میں شامل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

لنگائیت ایک خدا پرشیو کے پرستار ہیں جو لا محدود خود مختار اور غیر مرنی ہستی
 ہے۔ بلند ترین تاپانی، اعلیٰ ترین مسرت، بہترین اعلیٰ حقیقت ہر قسم کے تغیر سے بالاتر
 اور تمام مادیت سے منزہ۔ وہ ارواح اور فطرت کا خالق ہے جو کہ اس اعلیٰ درجہ
 ہستی کی وجہ سمجھی جاتی ہیں۔ وہ معلم عالم (الم پر بھو) اور روح انسانی کے رہنما
 و نجات دلانے والے شیو کی حیثیت سے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے، انسانی معلم
 بسا داس نجات دہندہ کا ادوار جسکی الوہیت اس کے جانشینوں اور نمایندوں
 تک پہنچتی ہے۔ ان میں سے پہلے چار ریوان، مردوں، اچورام اور پنڈا کا خاص طور پر
 احترام کیا جاتا ہے۔ براؤن کے خیال کے مطابق یہ چار مسلمان ولیوں اور پیروں

کے مسائل ہیں جو مسلمان کو مرید کرنے میں درہی حثیت رکھتے ہیں جو چار ارادہ یا جنگم بنانے میں۔ ان کا ذکر بھی اسی طرح ہوتا ہے کہ ان کی جانشینی کا سلسلہ کسی پیر یا اہلادی سے ملا ہوا ہے یا پیر مرید کو حلقے میں داخل کرتا ہے۔ مریدی کے ضوابط بھی انہیں قاعدوں کے مشابہہ ہیں جو مسلمانوں میں رائج ہیں یا

محبت خدا کی پہلی تخلیق ہے بھگتی یا پستی عقیدت انسانی زندگی کا مقصود حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ خدا کی طرف رغبت اور ایک کشش ہے اور روح کی ترقی کے تین مدارج ہیں (۱) اسلامی شریعت، معرفت، حقیقت (پہلا درجہ بے نیازی کا ہے جس خدا پہ کامل ایمان، عہد و پیمان اور ضبط نفس کی ڈسپلن، عبادات اور مذہبی رسوم کی ادائیگی شامل ہیں، دوسرے درجہ میں نفس کشی، توجہ الی اللہ سپردگی اور استقامت ہیں اور تیسرے درجہ میں وصل الہی کی فرحت افزا مسرتوں میں شرکت اور خدا کو اپنے اندر اور دنیا کی ہر چیز میں دیکھنا ہے۔

جنگم کے اعمال کا مثلاً صدا شٹ ورنم (آٹھ مقامات) میں ہے جو یہ ہیں :
 (۱) گرو معلم روحانی، (۲) لنگم (عضو تناسل)، (۳) جنگم (مقلد)، (۴) دیھوتی (راکھ)، (۵) رودر راکس (تبیخ)، (۶) پڈوڈک (پانی جس میں معلم روحانی کے پیر دھوئے جائیں)، (۷) پرشاد (تبرک) اور (۸) بیج اکثر پانچ ٹکڑوں کا کلمہ ہے معلم روحانی دیوتا سے بڑھ کر سمجھا جاتا ہے لنگم بزرگوں کے اندر الوہیت کا نشان ہے جنگم پوری جماعت کے دیوتا کا اوتار خیال کیا جاتا ہے۔ وہ انفعالی اصول ہے اور شیو عامل اور معلم روحانی دونوں کے درمیان، ایک واسطہ ہے۔ کلمہ (منہ شیوے) اقرار ایمان ہے اور باقی عناصر فرقہ کے مذہبی رسوم ہیں۔

ان میں کوئی قربانیاں، بڑت، ضیافتیں اور یا تراپس نہیں ہیں۔ نکایت کے لئے کوئی ندی، پاک کرنے کی رسم نہیں ہے۔ ان میں ذات پات نہیں ہے۔ اگر کوئی اچھوت

بھی فرقہ میں شامل ہو جائے تو وہ کسی طرح برہمن سے کمتر نہیں سمجھا جاتا بلکہ جہنم یا جہنم پر
 مبنی کسی قسم کا امتیاز نہیں ہے۔ سب ہی آدمی پوتے ہیں، اسی تناسب سے جیسے کہ
 وہ اعلیٰ رُوح کے مندر ہیں۔

شادی مرضی پر منحصر ہے۔ شادی کے پہلے دہن کی رضا مندی حاصل کرنا
 ضروری ہے۔ کم سنی کی شادی بڑی سمجھی جاتی ہے۔ طلاق کی اجازت ہے، بیواؤں
 سے عزت کا سلوک کیا جاتا ہے اور انھیں دوبارہ شادی کر لینے کی اجازت ہے مرنے
 جلانے نہیں جاتے، بلکہ دفن کئے جاتے ہیں اور مردے کو نہایا جاتا ہے کسی قسم
 کے سراؤد یا جھنڈ و تھن کے متعلق کسی خاص رسم کی ہدایت نہیں ہے۔ تناخ یا آواگن
 کے عقیدہ کو نہیں مانا جاتا۔ سائے لگا دھری یا مقدس نشان پہننے والے ایک ساتھ کھاتے
 آپس میں شادی بیاہ کرتے اور مل کر رہتے ہیں۔

لنگایت اپنی سیرت کے لحاظ سے پارسا، سخت محتاط اور زنجو ہیں۔ وہ بیشتر کٹمی
 اور تنگی علاقوں میں پائے جاتے ہیں، بلکام، بیجا پور اور دھار وار کے اضلاع میں کل
 آبادی کے ۴۵ فیصدی اور میسور کوٹھا پور کی ریاستوں میں دس فیصدی ہیں۔ وہ اپنے کو
 ویشیو یا شیو کے بہادر پیر کہتے ہیں۔

یہ انوکھے ضوابط اور سماجی اصول انھوں نے کہاں سے لے کر براؤن نے کو
 مسلم خیالات سے ان کی مشابہت کا بے ربط طریقے سے ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ نتیجہ نکالنا
 ہے کہ ملایلی کے پڑوسی علاقے میں عیسائی مذہب کے مشاہدہ نے انھیں رہنما کو
 ایک بہتر مذہب کی تلاش پر آمادہ کیا ہو گا۔ لیکن یہ محض خوش فہمی ہے۔ کانکن نے
 ساحل پر کسی عیسائی برادری کے وجود کی کوئی شہادت نہیں ہے۔ برعکس اس کے
 سائے مغربی ہند میں کھسیات سے لے کر کویدان تک مسلمانوں کی بکثرت آباد ہیں
 تھیں جو سترہ پوری کی ابتدائی صدیوں میں آباد ہو گئی تھیں۔ نیرن نے کانکن کے

ساحل پر مسلمانوں کے آثار باقیہ کی تحقیقات کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اس خطہ کے مسلمان جو اپنی صورت شکل لباس اور اپنے بعض رواجوں میں اپنے دوسرے ہم مذہبوں سے بہت مختلف ہیں، یقیناً ان جہازراں عربوں کی اولاد ہوں گے جو اس ساحل پر آباد ہوئے۔
 نہ کہ ہندوستان کے مسلمان فاتحوں کی،^{۱۲} یہ نتیجہ نکالے بغیر نہیں ہے کہ نکایت مسلمانوں کے ان اثرات کا نتیجہ ہے جو ہندوستان کے اس حصہ میں ظہور پذیر ہوئے۔ اس کے اصول اور رسم و رواج کی انقلابی نوعیت کی کسی اور نظریہ سے معقول توضیح نہیں ہو سکتی۔
 تنازع جیسے نچہ عقیدہ اور مردہ جلائے اور مڑے کی طہارت کی مذہبی رسموں کو ترک کر دینا اور ذات پات اور جنس کی عدم مساوات کی موقوفی، شادی کی رسوم میں اصلاح، اپنے محترم معلم روحانی کی رہنمائی میں بہادر سوراؤں کی ایک جماعت کا تصور اور خدا (الم) جس کے نام کی اصل ہی شاید اسلامی اصل سے ہے،^{۱۳} اصریحی طور پر اس روحانی آثار کے سرچشمے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور یہ سرچشمہ اسلام ہے۔

یہ بات باآسانی سمجھ میں آتی ہے کہ اپنی سلطنت کے زوال اور تیرھویں صدی کے آخر میں اپنے ملک میں شمال سے آنے والی مسلمان فوجوں کی فتوحات کے بعد ملہین نے جو تفرقہ پیدا کیا تھا، اس کے اثرات سے خائف ہو کر اپنے سے زیادہ مقلد عقیدہ کے لوگوں سے جو ان کے گرد و پیش تھے مصالحت کی کوشش کی ہو اور اس لئے جان بوجھ کر یہ حالات سے مجبور ہو کر یا محض غفلت کی بنا پر اپنے ہم مذہب کے چھٹے ہوئے اصولوں کو معتدل کر دیا ہو اور ذات پات جیسی ہندوئوں کو پھر سے رفتہ رفتہ آنے لیا ہو۔ اس طرح آج کے نکایت گو اب بھی ہندو برادری سے ممتاز ہیں، لیکن تیزی سے ان میں مل ہے۔ تاہم ان کے ابتدائی دور اور اس کے لشیب و مرزا کی یاد اب تک جن بساوا کی پیشین گوئیوں میں محفوظ ہے جنہوں نے پہلے سے بتا دیا تھا کہ کلاچوریوں کی حکومت کے ساٹھ سال بعد مشورہ کی مرحمت سے عظیم المرتبت پمبرت کوں میں جنم لے گا اور اس کا

خاندان اس ملک پر سات سو ستر سال حکومت کرے گا۔ کلیان کو مسمار کر کے کل بڑگی
 تعمیر کرے گا اور یہ ملک ترکانیہ کہلائے گا۔ لیکن بالآخر عظیم المرتبت و سنت داسے
 پیدا ہو گا جو غیر ملکیوں کو مار بھگائے گا، کلیان کی پھر سے تعمیر کرے گا۔ چٹا کو اپنی سلطنت
 کا وزیر بنائے گا اور مذہب کو اوجاگر کرے گا۔
 بساوا کے جو وچن بتائے جاتے ہیں اس کے حسب ذیل اقتباسات سے لنگائیوں
 کے مذہبی عقاید ظاہر ہو جائیں گے۔

خدا ایک ہے

(۱) تو ہی اکیلا خدا ہے اور تو ابدی ہے۔ یہی تیرا نام ہے اور میں اس
 کا اعلان کرتا ہوں تاکہ ساری دنیا جان لے۔ خدائے قادر، خدائے قادر
 کے سوا کوئی لفظ نہیں ہے۔ پاسو پت سارے عالم کا واحد خدا ہے۔ ساری
 آسمانی دنیا میں ساری فانی دنیا میں اور عالم اسفل میں ایک ہی خدا ہے
 اے کرل سنگم دیو!

(۲) میں نے اُن نام نہاد دیوتاؤں کو زندہ نہیں دیکھا جبکہ چار یک اور اُن یگوں
 کے اٹھارہ چکر تباہ کئے جا رہے تھے۔ نہ مینے اُنھیں اُس وقت دیکھا جب سب میں آگ
 لگی ہوئی تھی نہ میں اُنھیں اب دیکھتا ہوں، اُن خداؤں کو نہ اُس دن دیکھانے آج، سوائے
 سنگم دیو کے۔

میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ خدا جو لاکھ سے بھرا ہوا تھا پگھل جائے یا خدا جو آگ
 سے چھو کر بل کھا جائے، کوئی بھی اُس کے برابر جو میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ جو خدا وقت
 پر بیچ دیا جائے وہ اُس کے برابر ہے؟ میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ خدا جو خوف کے
 وقت زمین کے اندر دھنس جائے، اُس کے برابر ہے؟ کہ سنگم دیو ہی تنہا خدا ہے جس کی

حالت قدرتی ہے، جو سچ ہے، ابدی ہے، خالص ہے اور پاک ہے۔ ذرا سوچو تو محبت کرنیوالی بوی کا ایک ہی شور مروتا ہے اس لئے جو پرستار ایمان رکھتا ہے اُس کا ایک ہی خدا ہے دوسرے خداؤں کا ساتھ ہرگز نہ ڈھونڈو۔ دوسرے خداؤں کا نام لینا بدکاری ہے۔

خدا سائے عالم کا ہے

او خدا، جدھر میں دیکھتا ہوں اُدھر تو ہی تُو ہے، تو خود تو ایک ہے مگر تیری آنکھ سائے جہان پر ہے، تو اکیلا ہے مگر تیرا منہ عالمگیر ہے، تو اکیلا ہے مگر تیرے ہاتھ عالمگیر ہیں، تو اکیلا ہے مگر تیرے پیر عالم گیر ہیں، لے کد شکم دیو! تیری وسعت سائے عالم پر حاوی ہے، آسمانوں کے برابر وسیع سے وسیع تر تیرے مبارک پاؤں عالم اسفل سے بھی بہت آگے ہیں، اور تیرا مبارک سر کائنات کے گنبد سے بہت بہت اونچا۔ اونگ! تو ناقابل ادراک، ناقابل پیمائش، ناقابل محسوس اور ناشانی ہے، اُدکد شکم دیو!

کفائے کی رسموں پر یقین نہ کرو

اے وہ جس نے گناہ کے کام کئے ہیں! اے وہ جس نے برہمن کو قتل کیا ہے بس ایک مرتبہ کہہ دے ”میں اپنے کو خدا کے حوالے کرتا ہوں“ اگر تو ایک دفعہ کہہ دے کہ میں سر تسلیم خم کرتا ہوں، تو سائے گناہ منتشر ہو کر بھاگ جائینگے، کفارہ کے لئے پیٹروں برابر سونا بھی کافی نہ ہوگا اسلئے صرف ایک مرتبہ کہہ دے کہ ”میں سر تسلیم خم کرتا ہوں“ اُس احدیٰ کے آگے ہمارا کد شکم دیو!

قربانی نہ کرو

چھوڑ دو اسے، یہ گھوٹے کی قربانی۔ چھوڑ دو اسے، یہ احب منتر سے روشناسی، چھوڑ دو اسے

آگ پر چڑھاوا اور کاشتری کے سحر کا ثمار سب جھوٹو لوگوں کو مسحور کرنے کے لئے
افسوں اور یہ منتر پڑھنا لیکن یاد رکھو کہ لنگم دیو کے داسوں کی صحبت اور ان کے
الفاظ ان سب سے بڑھ کر ہیں۔

جو خدا کے نازک راستہ سے واقف نہیں ہے، اُس کے لئے گرہن چوبیس
تھیوں سے بڑھ کر ہے بہت کا دن ”سنکرا نت“ سے بہت بڑھ کر ہے۔ قربانی کے
چڑھاوے اور روزمرہ کے رسوم دیا تپت سے بہت بڑھ کر ہے۔ مگر جو کہ لنگم دیو
کا ہر دم دھیان کرتا ہے، اُس کے لئے یہ دھیان بے شمار منٹروں کے شمار اور
سخت پراشخت سے بہتر ہے۔

ذات پات پر یقین نہ کرو

کیا وہ ایک تخت نشین بادشاہ میں حُسن کے متلاشی ہیں؟ کیا انھیں
ذات پوچھنا چاہیے جب کہ کوئی لنگ دیوتا کا بیجاری ہے؟ کیوں؟ یہ تو خدا کا
کلام ہے کہ پرستار کا جسم اُس کا جسم ہے۔
قدما کے سوا کوئی نہیں جان سکتا۔ کھڑو، کھڑو! خدا کا پرستار ہی سب
سے اونچی ذات کا ہے، اُس لئے ذات پات کی تفریق کو نہ ماننا چاہیے، نہ وہ پیدا ہے
ہے نہ ناپید۔ کہ لنگم دیو کا داس لا محدود ہے۔

کیا بات ہوئی کہ اُس نے چاروں دید پڑھ دالے؟ جسکے پاس لنگ نہیں ہو وہ ماہری۔
کیا ہوا اگر وہ ماہری؟ جسکے پاس لنگ ہے وہ بنارس ہے۔ اُس کے الفاظ اچھے ہیں۔
وہ ساری دنیا میں مقدس ہے، اُس کا پرشاد میرے لئے امرت ہے۔ کہا جاتا
ہے ”میرا پرستار مجھے پیلا ہے۔ چاہے وہ ماہری کیوں نہ ہو۔ وہ تجھے قبول ہے
اُسکی پوجا ویسی ہی ہونی چاہیے جیسے میری“ جب ایسا کہا گیا ہے تو جو شخص کہ لنگم دیو

کی پرستش کرتا ہے اور اُسے جانتا ہے، وہ چھ فلسفیوں سے بھی بڑا ہے اور ساری دنیا میں پاک ہے۔

ویدلرزدہ براندام ہو گئے۔ شاستراگ ہٹ کر کھڑے ہوئے، منطلق گم وضم ہو گئی، آگم ہٹ کر پیچھے چلے گئے اس لئے کہ ہمارے کد سنگم دیو نے چنایا کے کھسے کھانا کھایا، جو ماہر ہے۔

اس سے کیا مطلب کہ وہ کس ذات کا ہے جو خدا کا نشان پہنے ہے اس کی ذات سب سے اونچی ہے۔ کہا گیا ہے کہ "جو خدا سے پیدا ہوا ہے اس کی ذات مقدس ہے اور جنم سے آزاد ہے۔ اس کی ماں اوما ہے اور اس کا باپ رودرا اور بیشک اس کی ذات ایشور ہے۔" چونکہ یہ کہا گیا ہے اس لئے میں اُس کے آگے کا بچا ہوا کھانا لے لوں گا اور اپنی لڑکی اُس سے بیاہ دوں گا۔ او کد سنگم دیو! میرا اعتماد تیرے داسوں پر ہے۔

صلہ کی خواہش کے بغیر عمل کرو

عمل کے بجائے جو تمہارا مرض ہے محض الفاظ کا مجموعہ کہ "خدا تمام مخلوق کی روح ہے" کچھ کارگر نہ ہوگا۔ تمہیں اپنا جسم دمانع اور روح گرو کے لئے نچ دینا چاہیے جو کد سنگم دیو کا داس ہے۔

سرن کی حالت

جن کا مقابلہ نہیں ہو سکتا ان کا تقابل نہ کرو، وہ اوقت اوکل سے ماورا ہیں، دنیا داری سے ماورا ہیں، یترے داس او کد سنگم دیو! کیا سمندر بڑا ہے؟ وہ زمین سے محدود ہے، کیا زمین بڑی ہے؟

وہ سانپ دیوتا کے سر کے ہیرے پر کھڑی ہے۔ کیا سانپ دیوتا بڑا ہے؟ وہ تو شخص پاربتی کی ننھی سی انگوٹھی ہے۔ کیا پاربتی بڑی ہے؟ وہ بدیشور کے جسم کا صرف نصف حصہ ہے۔ کیا بدیشور بڑا ہے؟ وہ ہمارے کد لنگم دیو کے واسوں کے دماغ کی چوٹی کے کناروں میں گھرا ہے۔

اُس کی ابتدا ہوا کی مخلوق جیسی نہیں ہے تیرا داس لنگ کی تخلیق ہے، وہ ایک سے لگا ہوا ہے، اس کا دل ڈگمکاتا نہیں ہے، وہ دماغ کے اندر گھس جاتا ہے۔ وہ اپنے جسم کی صفات کو بھول جاتا ہے، اور تیری پرستش کرتا ہے گویا وہ خود تیرا ہی عکس ہے، او کد لنگم دیو!

انجذاب کی حالت

آہ جو سرور میں محسوس کرتا ہوں اُس کے بارے میں کیا کہوں۔ جب کہ میرا جسم گھل رہا ہے جیسے کہ اولہ پانی میں یا لاکھ آگ میں! میری آنکھوں کے آنسو اپنی حد سے باہر ہو گئے۔ آہ، میں کس سے کہوں، کد لنگم دیو کے ساتھ یکسوئی سے ملنے کی مسرت کس سے کہوں؟

مجھے زمین، آسمان یا دس میقاتوں کی خبر نہیں ہے میں کھنٹیں نہیں سمجھتا۔ لوگ کہتے ہیں کہ "ساری کائنات لنگ کے مرکز کے اندر ہے" لیکن اولے کی طرح میں سمند میں گر پڑا لنگ کے مس سے میں مسرتوں میں غرقاب ہو گیا اور صرف یہ کہتا ہوں "خدا" شہوت سے مطلق نا آشنا ہو کر۔

سدا ہمارے فلسفی شاعروں کا ایک گروہ تھا جو یوگی بھی تھے اور طبیب اور کمپیا ساز بھی۔ ان کے نہ مانے کا تعین شکل ہے اس لئے کہ ان کے ذہن کی تمام نشانیاں مفقود ہو گئیں اور ان کی تحریروں میں مفاد پرستوں کی طرف سے بہت

کچھ کاٹ چھانٹ کر دی گئی ہے۔ سٹر سڑی نو اس آئنگر جو ایک مومن عالم تھے ان کی تعریف نہیں کرتے۔ وہ انھیں مکار اور نقال کہتے ہیں جنھوں نے لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لئے اگستیار کپلاوا اور تردیلور جیسے قدیم بڑے بڑے نام اختیار کر لئے تھے، اُن کے نزدیک یہ افیونی خوابوں کی دنیا میں رہنے والے اور بے حد فسدی تھے۔^{۲۸}

لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ برہمنوں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ اپنی تحریروں میں برہمنوں کا مذاق اڑاتے تھے اور اُن کے سماجی اداروں، مذہبی اعمال اور مقدس کتابوں کی سخت تحقیر کرتے تھے۔ وہ موحّد متوکل تھے جنھوں نے شیو کا نام بطور خدا کے قائم رکھا تھا، لیکن شیو کے مرنے کی اُن تمام باتوں کو رد کر دیا تھا جو خالص خدا کے منافی تھیں۔ اُن کی اعلیٰ ترین نیکی اُس ابدی نور تک پہنچنا تھا جسے وہ پران جوتی اور ویتا دیٹی کے نام سے پکارتے تھے۔^{۲۹}

مجھے دنیا کے اُس نور کو پوجنا چاہیے،

جس نے صرف ایک خیال سے اس وسیع دنیا کو بنایا۔

شریف انسان بنایا، پھر طلوع سحر کی طرح

ایک پجاری دگر (و) اُس کی نظر کے سامنے چمکا

فانی نسل سے اُس کا کوئی تعلق نہ تھا۔

درویش جیسا عاقل، بڑے سنگین کام اُس نے کئے

پھر چیلے رسدھار، بنا کر وہ چلا گیا،

لا محدود مکان میں۔^{۳۰}

خدا وہ روشنی ہے جو زمین آسمان اور جہت دوزخ میں نہیں سما سکتی۔^{۳۱}

اور ”وہ میرا بادشاہ ہے بادشاہوں کا بادشاہ۔ خدا لا محدود ہے اس لئے کہ وہ

دور بہت دور، سب سے آخری حد پر، پھر بھی وہ اندر ہے اُس کے مقدس پاؤں
 اٹھائے دل میں ہیں۔ ۳۴

وہ ایک خدا، ایک سچے معلم رست گرد اور تمام انسانوں کے لئے ایک
 دین پر عقیدہ رکھتے تھے۔ وہ کئی جہنم کے نظریہ اور ہندو مقدس کتابوں کو نہیں مانتے تھے۔
 خدا ایک ہے اور وید ایک ہے،

بے لاگ سچا گرو ایک ہے اور اُس کی مریدی کی رسم ایک۔
 جب یہ حاصل ہو جائے تو اُس کی جنت ایک ہے۔

زمین پر انسان کا صرف ایک جہنم ہے،
 اور ایک ہی راستہ تمام آدمیوں کے چلنے کا۔
 لیکن جو لوگ چار وید اور چھ شاستر مانتے ہیں،
 اور مختلف لوگوں کے لئے مختلف طریقے،

اور کئی خداؤں کو مانتے ہیں
 وہ سیدھے جہنم کی آگ میں بھونک دیئے جائیں گے۔ ۳۵

جو لوگ اُن سے متفق نہیں ہیں اُن کی تکفیر وہ اسی سختی سے کرتے ہیں جیسی کہ اسلام میں ہے
 سدھار عقیدت اور محبت کے دین کے پیرو تھے۔ ترمو کر کہتا ہے:
 جاہل سمجھتے ہیں کہ خدا اور محبت الگ الگ ہیں۔
 کوئی نہیں جانتا کہ خدا اور محبت ایک ہی ہیں
 اگر لوگ جانے کہ خدا اور محبت ایک ہی ہیں تو وہ محبت کو خدا جانتے ہوئے آپس میں امن کے
 ساتھ رہتے۔ ۳۶

سچی محبت یہ نہیں کہ سجدہ کیا جائے۔
 مورتیوں کا جو مٹی کی بنی ہوں، یا آگ میں تپائے ہوئے گائے کی

پتھریا لکڑی کی بنی ہوئی مورت
نہ کوئی لنگ کی شکل

مٹی کی بنی ہوئی اور ہاتھ سے بنائی ہوئی
جو یہ جانتا ہے کہ وہ خدا سے آیا ہے
اُسے یہ کبھی خدائی صفات کی نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔^{۳۶}

دیوی دیوتا کی پوجا پر وہ کہتا ہے :
کتنے پھول میں نے چڑھائے
مشہور مقدس مندروں پر
کتنے منتر پڑھے

اکثر مورتی کا سر دھویا
پھر بھی تھکے پیروں سے
شیو کے مندر کا طواف کیا
لیکن آخر کار مجھے معلوم ہوا
کہ دیوتاؤں کا خدا کہاں رہتا ہے
کبھی میں سلام نہ کروں گا

ایسے مندر کو جو ہاتھوں سے بنایا گیا ہو^{۳۷}
پھر سچی پرستش کیا ہے ؟ سیوا دکیا رہا جواب دیتا ہے :
میرے خیالات پھول ہیں اور راکھ
میرے سینے کے اندر کے مندر میں محفوظ
میری سانس بھی وہیں ہے اور اُس کے اندر
ایک لنگ ہے جو آزاد ہے ۔

میرے حواس بھی بخورات کی طرح
 اکھرتے ہیں اور جگمگاتے ہوئے لیب روشن ہیں
 یہیں میری روح بھی اکھلتی ہے
 ایک رقصاں ربانی دیوتا کے اوپر^{۲۹}
 پوجا کے لئے معلم کی رہنمائی کی ضرورت ہے اور اس لئے یہ ضرورت ہے کہ
 با عظمت پوجاری (گرو) پر بھروسہ کرو،
 جو سچائی سکھاتا ہے اُس سے حاصل کرو،
 آسمانی روشنی جو صاف دکھائے
 کہ جسم کیا ہے اور روح کیا ہے؟
 سدھار ذات پات کو نہیں مانتے تھے اور پی راگیر یا رہمنوں سے پوچھتا ہے:
 اے برہمن میری بات سن
 اور جواب دے اگر بن بڑے۔
 کیا بارش اور ہوا پر مہیز کرتے ہیں
 کچھ لوگوں سے اور باقی سے نہیں؟
 اس لئے کہ اُن کی ذات تنج ہے؟
 جب ایسے لوگ زمین پر چلتے ہیں
 تو کیا وہ غصے سے لہزنے لگتی ہے؟
 اور کیا چکنے والا سورج
 ان پر اپنی شعاعیں نہیں ڈالتا؟

اُسے انسان کے بھائی کے آنے کی بڑی تمنا تھی اور وہ کہتا ہے:

کب ہماری قوم ایک بڑی برادری بن جائے گی،

فاسطیات کے مظالم سے آزاد^{۱۲۱}۔

اور اُسے پورا یقین ہے کہ یہ ہو کر رہے گا:

اے برہمن میری بات سن! اس تمام مقدس سرزمین میں

بس صرف ایک ہی بڑی ذات ہے، ایک قبیلہ، ایک برادری،

ایک ہی خدا پر ہے اور اسی نے ہم سب کو ایک بتایا ہے،

پیدائش، جسم اور زبان میں^{۱۲۲}۔

اوپر کے مفصل اقتباسات سے ظاہر ہو گا کہ سدھارکٹر موحّد تھے، انھیں

ویدوں اور شاستروں سے واسطہ نہ تھا اور نہ مورتی پوجا سے، اور وہ آواگون

کے قائل نہ تھے۔ سدھارتون کے بھجن اسلام کی شدید سخت گیری کی یاد دلاتے ہیں۔

ان کا خدا کا تصور اور اُس میں جذب ہونے کا عقیدہ صوفیوں کی تعلیم کا چرہ بہ

معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ دونوں حقیقت مطلق کو نور کہتے ہیں، اور دونوں عالمگیر

قوتوں میں محبت کو امتیازی حیثیت دیتے ہیں۔ کیمیا کے معاملہ میں تو خاص کر وہ مسلمانوں

کے شاگرد تھے^{۱۲۳} اس کے متعلق اُن کا رویہ وہی تھا جو ذوالنون مصری^{۱۲۴} اور اُن کے

مقلدوں کا۔ آخر میں ایک اور اقتباس سے ظاہر ہو گا کہ صوفی مصطلحات سے وہ

کس حد تک متاثر تھے:

وہ اعلیٰ ترین ہستی ایک خوبصورت گلاب کا پھول نہیں ہے۔

نہ وہ میٹھی خوشبو میں اپنے کو چھپاتا ہے^{۱۲۵}۔

مختصر یہ کہ جنوب میں مذہبی خیالات کی نشوونما ظاہر ہوتا ہے کہ متقدم مذاہب
 میں مسلم خیالات کا اثر بڑھتا ہی رہا۔ شنکر رام منج اور دیگر مصلحین کے فلسفوں
 کی جڑیں ماہنی میں ہیں اور جس شکل میں یہ پیش کئے گئے ان میں جدت تھی لیکن رام منج
 کے فلسفے کے متعلق یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اُس وقت جدید خیالات
 کی جو لہریں ملک میں اٹھ رہی تھیں ان سے بالکل بے نیاز ہو کر اس کی نشوونما
 نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ان کے متعلق یہی امکان ہے کہ جو رائے قائم کی جائے وہ بیشتر
 قیاسات ہی پر مبنی ہو تو پھر جو شہادتیں ہیں ان کی روشنی میں کسی شبہ کی مطلق گنجائش
 نہیں رہتی ہے کہ دیریشیو اور سدھاراسلام سے کافی متاثر ہوئے۔

شمالی ہند میں مسلمانوں کی آمد

ہرش کی سلطنت کے منتشر ہونے کے بعد شمال میں چھوٹی چھوٹی حکومتیں قائم ہو گئیں۔ راجپوت قبیلے مغرب میں اپنے آبائی وطن سے چل کر شمال اور مغرب میں پھیل گئے اور ہمالیہ کے علاقے میں ادھ گنگا اور جمناسے سیراب ہونے والے میدانی علاقہ میں اور گجرات اور اڑیسہ کے درمیان بندھیا چل اور کمپور کے پہاڑی سلسلوں کی غیر ہموار سرزمین میں راج کرنے لگے۔ جو لوگ راجپوت کہلانے کے مستحق نہ تھے، انھوں نے بھی اپنے فرضی خاندانی شجرے بنا کر اپنے کو اسی غالب قبیلہ میں شامل کر لیا۔ اس طرح وہ پنجاب سے دکن تک اور بحیرہ عرب سے بنگال تک مسلمانوں کے ورود سے پہلے ہندوستان کی قسمت کے مالک تھے۔

ان کے دور میں شمالی ہندوستان کی سماجی زندگی اور تہذیب میں بڑی تبدیلیاں ہوئیں۔ پرانے نسلی سیاسی اور مذہبی نشانِ راہ مٹ گئے۔ پرانے قبائل جن کا دراہم پیرانے درہیت سمہیتائیں ذکر کیا ہے یا جن کو چوتھی صدی میں سمرگپٹ نے شکست دی تھی جیسے لانا، پنچال، ارجنائن، یادو، مالو، کوسال، وئس، ملک، انارت، ویدیہا، کورو، منسیا، چھیدی اور دوسرے بے شمار قبائل مفقود ہو گئے تھے اور ان کی جگہ گوجر، اشترک، گہروار، کلاچوری، چندیل، چولان، پرہیار، تو مار، پنوار

اور سونکی قبائٹ نے لے لی تھی۔ قدیم کونسلوں اسمبلیوں اور قبائلی سلطنتوں کو جاگیردارانہ نظام نے اکھاڑ پھینکا تھا۔ قدیم شاہنشاہی ایک سمند سے دوسرے سمندر تک ایک ہی حاکم اعلیٰ کی حکومت کا تصور ختم ہو چکا تھا اور اس کی جگہ ایک قسم کا توازن قوت قائم ہو گیا تھا اور وایان ریاست کے باہمی معاہدے اور جوابی معاہدے ہونے لگے تھے جس کی وجہ سے خانہ جنگی تو روز کی بات ہو کر رہ گئی تھی اور قومی اتحاد ایک ایسی تمنا تھی جو شاذ ہی پوری ہوتی تھی۔

کل جو علاقے تہذیب کے پڑانے پوارے اور کاروباری زندگی کے مرکز تھے آج دیران ہو کر رہ گئے تھے اور ان کی جگہ دوسرے مراکز ابھر آئے تھے، گدھ سلطنت و حکومت کا مرکز نہیں رہا تھا۔ پاتلی پترا اور گیا کھنڈر ہوئے تھے اور ان کی آبادی بہت کم ہو گئی تھی۔ دیسالی، کاسی، نگر (کانبیا)، رام گرام، کیل دستو اور سرا دستی جو بدھ مت تاریخ میں مشہور شہر تھے اُجاڑ ہوئے تھے۔ سیاسی سرگرمیوں کے میدان وسط ہند سے منتقل ہو کر مغرب اور آخری مشرق میں پہنچ گئے تھے۔ قنوج، گوالیار، دہلی، اٹھلواڑہ اور اجیر مغرب میں اور گور مشرق میں سیاسی زندگی اور فن و ادب کے مراکز کی حیثیت سے ممتاز ہو گئے تھے۔

مذہبی معاملات میں بھی بہت بڑی تبدیلی واقع ہو چکی تھی۔ ہرش کے زمانے کا ہندوستان بدھ مت یا شیوی تھا۔ گیارھویں صدی کا ہندوستان جیا کہ البرٹنی نے اُسے دیکھا بالکل مختلف تھا۔ بدھ ازم یا بدھ ازم اور شکتی ازم کی ایک مخلوط شکل یا تانترزم ہندوستان کے ایک گوشے یعنی بنگال ہی میں محدود تھے۔ جین ازم اپنا وجود مغرب کے آخری کنارے گجرات اور راجپوتانہ میں قائم کئے ہوئے تھا۔

لیکن ہندوستان کا غالب مذہب ہندو ازم تھا اور یہاں البیرونی کے ہندو مخبروں اور کتابی سندوں کے بموجب دیو مال کا پہلا دیوتا وشنو یا نرائن تھا اور شیو کا ذکر ضمناً ہی ہوتا تھا اور وہ بھی زیادہ تعریف کے ساتھ نہیں۔ یہ انقلاب ہندوستان کی سماجی زندگی میں برہمنوں کے عروج سے ہوا۔ ان کا عروج گپت کے زمانے سے شروع ہوا اور اس وقت تک ہوا جبکہ باہر سے آنے والے عناصر ہندو سماجی نظام میں قبول کر لئے گئے۔ برہمنوں نے سیدین، پن، شک اور دوسرے غیر ملیکوں اور گوند اور بھیل اور دیگر قدیم باشندوں کو راجپوت بنالیا تھا، اور راجپوتوں کو برہمنیت سے ایک متمدن قوم کی سطح پر آنے کے لئے یہ قیمت ادا کرنی پڑی کہ انھوں نے برہمنوں کے تفوق اور برتری کے دعویٰ کو قبول کر لیا اور اسے مستحکم بنادیا۔ وشنو ازم جو کسی زمانے میں ایک آزاد خیال مذہب تھا اسے شروع ہی میں برہمنوں نے اپنا خاص مذہب بنالیا لیکن شیو کی پوجا عوام الناس یا نیم ہندو اقوام کا مذہب رہا۔ وشنو ازم برہمنوں کو اس لئے پسند آئی کہ اس میں پروہت کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ برہمنیت کے مذہبی رسوم بلا پروہت کی مدد کے انجام دیے جاسکتے تھے۔ خود راجپوت شیو کے مقلد تھے اور انھوں نے گجرات، راجپوتانہ اور ہند بلیکٹڈ میں بکثرت شیو کے مندر تعمیر کئے، لیکن اپنے محسنوں کی رعایت سے وہ وشنو کی بھی پوجا کر لیتے تھے اور اس کے لئے مندر تعمیر کئے اور جاگیریں وقف کیں۔ تاہم آج بھی میوار کے رانا اپنے کو شیو کا دیوان یا نائب سمجھتے ہیں اور جب ایک انکاکے مندر جاتے ہیں تو بڑے پروہت کو جو برہمن ہوتا ہے الگ ہٹا کر مذہبی رسوم خود انجام دیتے ہیں۔ البیرونی کو جو معلومات حاصل ہوئی تھیں وہ اسے اپنے برہمن استادوں سے ملی تھیں اس لئے قدرتا اس نے

یہ سمجھا کہ ہندوستان کا غالب مذہب ویشنوی تھا۔

اس سلسلہ میں البیرنی کے جو تاثرات تھے ہو سکتا ہے کہ اس میں کچھ مبالغہ ہو
لیکن وہ بالکل بے بنیاد نہیں ہیں۔ گیت راجاؤں نے وشنو کی پوجا کی بہت افزائی کی
تھی۔ انھوں نے وشنو کے نام پر مینائے تعمیر کئے تھے اور اپنے ناموں کے ساتھ بھگوت
کے پوجاری کا لقب شامل کرتے تھے۔ ویشنویت کی اشاعت میں کمی شاید ان کے
زوال کے بعد ہی کے زمانے میں آئی۔ لیکن راجپوت راجاؤں کے دور میں اسے پھر
تقویت حاصل ہو گئی۔ قنوج کے گرجا پر ہتھ راجہ میہر بھونج (سنہ ۸۶۰ء) نے وشنو
کے اوتار ادی دراہ ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے جانشین کو وشنو کا ایک بیت
اس کے طاقتور حلیف شودرہن چندیل کو دب کر حوالے کرنا پڑا جس نے کچھو راموں
اس کے لئے ایک شاندار مندر تعمیر کیا تھا۔

اسی دوران میں بھگتی کے عقاید جن کی جنوب میں الوار تعلیم دیتے تھے شمال میں
پہونچے اور ویشنوی تحریک کو تقویت دی، ان مذہبی انقلابات کا نتیجہ بھگوت پوران تھی،
اسے لوکی (بے غرض) بھگتی جس کی پوران نے تلمیق کی وحدانیت کے فلسفہ پر مبنی تھی،
بھگوت پوران میں خدا کا تصور بحیثیت آزاد پاک اور سرگیاں (بصیر) کے
ہے۔ وہ ناقابل تغیر ازلی اور غیر قابل تقسیم (نرنگن) ہے، وہ رمح ہے۔ وہ ذہن کو
شعور کی روشنی میں دیکھتا ہے۔ وہ مطلق مسرت ہے۔ وہ خالق اور محافظ ہے۔ جیسے
گائے اپنے معصوم بچہ کو دودھ پلاتی ہے اور خنوار جانوروں سے بچاتی ہے بالکل
ویسے ہی تو مصیبت زدہ لوگوں کو بچاتا ہے۔ وہ اپنے پجاریوں سے ہمیشہ پریم کرتا ہے اور
ان کی عقیدت سے خوش ہوتا ہے۔ اس کے کہہ سے پوجاری اس انانیت کو اکدم

کھودیتے ہیں جو اعمال سے وابستہ ہوتی ہے۔ اور جس طرح بہت زور کے بھڑکتے ہوئے آگ کے شعلے نکلنے لگتی ہیں اور جلا کر رکھ کر دیئے ہیں اسی طرح میرے ساتھ عقیدت سائے گناہوں کو خاک کر دیتی ہے۔ خدا مطلق ہے، لیکن شخص اور وہ اپنے عقیدت مندوں کی حفاظت اور انسان کی فلاح کے لئے دنیا میں جنم لیتا ہے، بھگوت پوران اس کے عقیدت مندوں کی عبت میں شدت پیدا کرنے اور بھگتی کے عقاید کو پھیلانے کے لئے اس کے مکمل اوتار کرشن کی زندگی کے واقعات کو تفصیل سے بیان کرتی ہے۔

بھگتوں کے مثالی بزرگ پر بلا دنے بھگتی کے مقصد کی تشریح کی ہے۔ وہ کہتے

ہیں: میں جسمانی ہستیوں کی لطف اندوزی کے نتیجہ کو جانتا ہوں، اس لئے طویل عمری، خوشحالی اور دولت کا خواہاں نہیں ہوں، نہ دراپنہ کی لذتوں اور فائدوں کا خواہش کی تسفی کا باعث ہوتے ہیں۔ نہ میں سدھیوں کے اساتذاتوں کو حاصل کرنی خواہش رکھتا ہوں۔۔۔۔۔ مجھے خود اپنے داسوں کے پاس پہنچا دے، حقیقت اور محبت کی راہ میں پرشخت کی رسمیں، سخت نفس کشی اور شاستروں کا علم بھی کچھ کارگر نہیں ہیں، اس کا تقاضہ ہے کیسوئی دامن کی ڈسپلن، اعمال صالحہ، مراقبہ اور تپسیا، سب سے دوستی، درویشوں کی صحبت، مالک کی عظمت و شوکت کے گیت گانا، اس کا نام چنا، محبت سے پیدا ہونی محبت سے پھر کرنا۔ اپنے دشمن کو ہری کے سپرد کر دینا، دنا، ہنسنا، ناچنا اور خوش ہو کر گانا۔۔۔۔۔ خدا کے متلاشی کو جو اپنے کو تمام آلائشوں سے پاک کرنا اور دنیاوی زندگی کے پھندوں سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا ہے، کسی زاہد مرتا من کو اپنا استاد بنا کر اس کی پناہ حاصل کرنا چاہیے اور اسے بغض و عناد سے بری ہونا چاہیے اور عقیدت و محبت کے ساتھ اپنے گرد کی سیوا کرنی چاہیے، اس لئے کہ میں اور وہ ایک ہی ہوں یہ راستہ سب کے لئے

کھلا ہے، شودر کے لئے بھی اور سو پاتج کے لئے بھی، اور سو پاتج اور چنڈل کے لئے بھی، حتیٰ کہ ہاتھیوں کے بھنڈ کے بیڈر کیلئے بھی جب اُس نے مالک سے دعا کی تو اُسے مگر مچھ کے خوفناک جبرے سے بچا لیا گیا۔

بھگوت پوران کے عقیدت و محبت کے مذہب نے انسان کی روحانی نجات کا راستہ تو کھول دیا۔ لیکن اس نے سماجی غلامی کی زنجیریں نہیں توڑیں۔ اس کا اب بھی تقاضہ تھا کہ بھگوت گیتا کے ماننے والوں کو ”تمام خواہشات ترک کر کے اپنی ذات کے ضوابط پر عمل کرنا چاہیئے“ نہ عبادت کی ظاہری صورتوں کے متعلق اُس نے کوئی پختہ عقیدہ اختیار کیا۔ یوگ، علم، نیکی، ویدوں کا مطالعہ، ترکِ نیا، خیرات، قربانی، عہد و پیمان، دیوی دیوتاؤں کی پوجا، منتر، مقدس مندروں کی یا ترا، اپنے اوپر قابو رکھنا، اس کے بھکتوں کے نزدیک صحبت کے مقابلہ میں کمتر درجہ کی چیزیں ہیں، لیکن عقیدت کے لئے بالکل غیر ضروری بھی نہیں ہیں۔ اُس نے مورتیوں اور نشانوں کی پوجا اور یوگی طریقہ پر خدا کے تصور پر دھیان کا قاعدہ مقرر کیا۔

بھگوت پوران سے پتہ چلتا ہے کہ قدیم مذہبِ عمل قرونِ وسطیٰ کے مذہبِ بھکتی میں بدل گیا تھا، لیکن اس مذہب کے جذباتی عناصر کا اثر اٹاٹا قوتور نہیں تھا کہ ذاتِ پات کی بڑھتی ہوئی شدت یا پرست کے روز افزوں اقتدار کو موثر طریقے سے لوک سبک راہیوتوں کے عروج کا زمانہ اختلاف اور کشمکش کا تھا، ایک طرف جاگیر دارانہ نظمیں اور قبائلی دعویٰ اور دوسری طرف پرستوں کی خود غرضیوں نے سماج کو بالکل مضطرب کر دیا تھا، لیکن گویا سیاسی اقتدار کو گھن گنگ گیا تھا، ادب، فنون اور سائنس کو برابر فروغ ہوتا رہا۔

بھوجوتی، راج شیکھ اور پر بھودھر چند دے کے مصنف کرشن مصر نے کا لیدا
کی روایات کو زندہ رکھا اور یا صنی نجوم اور سائنس کی دوسری شاخوں میں آریا بھٹا
برہم گپت اور دراہم میہر بھاشکرا چاریہ کے جانشین بن گئے۔ فنکاروں کے مختلف
مکاتب خیال کے ذریعہ سنگ تراشی کے فن کو جو ہندو دیوتاؤں کی خدمت گزاری
میں لگا ہوا تھا، مختلف طرز میں ترقی کرنے کا موقع تھا اور بڑے پیمانے پر سی یادگاریں
قائم ہوئیں جو فن تعمیر کے بہترین نمونے ہیں۔

راجپوتوں کے ان چھوٹے چھوٹے بھگڑوں اور شاندار راجپوتی فنون کے
اس منظر پر مسلم فتوحات کا طوفان پھٹ پڑا۔ بلوچستان کے راستے سے سندھ میں
مسلمانوں کی پیش قدمی آٹھویں صدی میں اس لئے رک گئی تھی کہ ملک غیر مہمان نواز
تھا اور دور دراز بغداد سے سلسلہ مواصلات قائم رکھنا مشکل تھا، خاص کر اس
بنا پر کہ مرکز خلافت اور اس کے دور افتادہ مقبوضات کے درمیان راستہ میں
باعنی روڈ ساحل تھے۔ نئے حملے شروع ہونے تک تین صدیاں گزر گئیں، مگر اب کی
وہ دوسرے رخ سے آئے سبکنگین اور محمود نے شمال مغرب سے سال بہ سال
دھارے شروع کئے۔ ان کا اثر بہت زیادہ نہیں ہوا، کچھ مندر لوٹے گئے اور شہر تیار
کئے گئے اور ہندو شاہیہ خاندان اور اس کے ساتھ پنجاب میں ہندو اقتدار ختم ہو گیا۔
ماسوا اس کے حالات بدستور ہے۔ غزنویوں کا مقصد ہندوستان کی مستقل فتح نہ
تھا، بلکہ یہ اپنی قلمرو بڑھانے کے لئے مغرب پر نظر رکھتے تھے، ایک صدی اور گزر گئی
اور اس دوران میں وسطی اور مغربی ایشیا میں ترکوں کے غرغ نے جو ہجیان پیدا کیا تھا
اُس سے افغانستان کے غوری حکمرانوں کی توجہ پورے طور پر مشرق کی طرف مائل ہو گئی۔

یہاں قریانی کا بکرا تیار تھا۔ مسلمان فتوحات کے موقع پر ہندوستان کی وہی حالت تھی جو مقدونیہ کے برسرِ اقتدار آنے پر یونان کی تھی۔ دونوں میں سیاسی اتحاد پیدا کرنے کی صلاحیت یکساں طور پر مفقود تھی اور دونوں جگہ یکساں سائنس ادب اور فنون کے مشاغل میں ذوق و شوق اور آبِ تاب تھی، مزید برآں دونوں میں یہ مماثلت بھی تھی کہ اگر مقدونیہ والے ایسے یونانی تھے جو پوری یونانیت کے حامل نہیں تھے، تو ترک بھی جو ہندوستان پر چھانگے غیر ہندوستانی راجپوت تھے۔

تیرھویں صدی کا آغاز ابھی مشکل ہی سے ہوا تھا کہ شمالی ہند کی فتح مکمل ہو گئی۔ چوتھائی صدی کے اندر ہی اندر مسلمان فوجیں پنجاب سے لے کر آسام تک اور کشمیر سے لے کر وندھیا تک سارے ملک پر چھا گئیں۔ راجپوت راجاؤں کی طرف سے مزاحمت بس برائے نام ہی ہوئی اُن پر گویا بالکل ہی اچانک آفت آئی۔ ان میں سے ہر ایک اپنے بڑے بڑے اور بہادری سے لڑا۔ لیکن کسی خاص دواندیشی کا ثبوت نہ دیا، اور مجموعی طور پر انھوں نے اجتماعی عمل اور متحدہ قوت کے کامل فقدان کا ثبوت دیا۔ بنگال کے آخری راجہ لکشمین سین کی کہانی ممکن ہے کہ بالکل صحیح تاریخ نہ ہو۔ مگر یہ ہے سچی کہانی۔ اگر مسلمان جنرل ذرا بھی ردِ بکار لکھنے کے عادی ہوتے اور اگر انھیں اپنی رپورٹوں کے لئے ایک مقولے کی ضرورت ہوتی تو جو لیس میجر کے فائنل اعلان "وہ آئے۔ دیکھا۔ اور فتح کر لیا" سے زیادہ صحیح جملہ اُن کو کوئی اور نہ مل سکتا ایک صدی اور گزری کہ سارا ہندوستان میسور تک اُن کی گرفت میں تھا۔

ہندوستانی تمدن کے ارتقار میں مسلمان فتوحات کا زبردست اثر تھا۔ سطحی طور پر تو اس لئے ہر چیز کو متربتر کر دیا، ہندو مذہب کو زبردست دھکا لگا۔

پروہتوں اور پندتوں کی سرکاری سرپرستی ختم ہو گئی، ہندو یا دیگر تباہ ہو گئیں، شریچند
 بادشاہوں کی ہمت افزائی سے محروم ہو کہ جان توڑنے لگا اور بظاہر سیاسی فتح
 تمدنی موت کے مرادف بن گئی۔ لیکن بنیادی حیثیت سے اس کا اثر مختلف ہوا۔
 مسلمان بادشاہوں نے اہم ریاستوں میں ہندو راجاؤں کی جگہ لے لی۔ دہلی،
 قنوج، گوالیار، اہلواڑہ، دیوگیر اور گوران کے قبضہ میں چلے گئے۔ مگر درافشارہ
 علاقوں میں یہ نہیں ہوا۔ مزید برآں مسلمان حکمران صرف اتنی ہی سرزمین کے مالک
 تھے جہاں تک اُن کی سوار سپاہ کی زد پہنچ سکتی تھی۔ اس کے باہر چھوٹے چھوٹے
 زمیندار اپنے خدم و حشم کے ساتھ اپنی مٹی کی گڑھی میں محفوظ تھے اور بادشاہی اقتدار کو
 خاطر میں نہ لاتے تھے۔ ان چھوٹے چھوٹے روساؤں کو قابو میں لانا جو گے شیر لانے کا کام تھا۔
 قطب الدین ایبک سے لے کر اکبر کے ایام فراغت تک مختلف خاندانوں کا سر حکمران جو
 دہلی کے تخت پر بیٹھا انھیں دبانے کے لئے یا مالگزاری وصول کرنے کے لئے ہر سال
 فوجیں بھیجتا تھا۔ دراصل شہنشاہانہ اقتدار پر ایک حیرت انگیز طریقہ سے مقامی حکومت خود
 اختیاری کے ایک وسیع نظام کی نقاب پڑی تھی اور جب تک کسی بلین یا علاؤ الدین
 خلجی یا محمد تغلق نے اسے سمجھا لے نہ دکھا وہ بار بار پھٹ کر بد نظمی کی شکل میں نمودار
 ہو جاتی تھی۔

صرف انھیں دو طریقوں سے مسلم اقتدار محدود نہ تھا بلکہ اسے خود اپنے اوپر
 بھی کچھ قیود عاید کرنا پڑتے تھے۔ اپنی شدید ضرورت کی بنا پر وہ اپنی حکومت کے
 شعبوں میں ہندوؤں کو ملازم رکھتے تھے۔ محمود غزنوی کے ساتھ کثیر التعداد ہندو
 سپاہیوں کی ایک جماعت تھی اور اُس کے ہندو کمانڈر تک نے اُس کے مسلمان

جنرل نیالتگین کی بغاوت کو دبا یا تھا جب قطب الدین ایک نے ہندوستان میں قیام کا ارادہ کیا تو اس کے لئے بحر اس کے چارہ نہ تھا کہ ہندو عملہ ملازم رکھے جو ملکی انتظام سے واقف تھا اس لئے کہ اس کے بغیر تمام نظام حکومت بشمول وصول مالگزاری بالکل ورہم بوجہم ہو جاتا۔ مسلمان اپنے ساتھ سرحد پار سے کاریگر محاسب اور کلرک نہیں لائے تھے۔ اُن کی عمارتیں ہندوؤں نے بنائیں جنہوں نے اپنے قدیم قاعدوں اور طریقوں کو جدید حالات میں ڈھال لیا۔ اُن کے سکے ہندو سنار ڈھالتے تھے اور اُن کے حسابات ہندو افسران رکھتے تھے۔ ہندو دھرم شاستر کے نفاذ میں برہمن قانون داں بادشاہ کو مشورہ دیتے تھے اور عام امور میں ہندو منجھین ان کی مدد کرتے تھے۔

ہندوستان میں جو مسلمان آئے انہوں نے اس ملک کو اپنا وطن بنا لیا۔ وہ چاروں طرف ہندوؤں سے گھرے ہوئے تھے جن سے مسلسل عناد کی حالت ممکن نہ تھی۔ باہمی میل جول سے باہمی سمجھوتہ کی راہ نکلی۔ بہت سے لوگ جنہوں نے اپنا مذہب بدلا تھا وہ اُن لوگوں سے بہت کم غلط تھے جنہیں انہوں نے پھوڑا تھا۔ اس طرح فتح سے جو پہلا دھکا لگ چکا تھا اُس کا اثر کم ہونے پر ہندو اور مسلمان ایک بیچ کی راہ نکالنے پر آمادہ ہو گئے جس سے وہ آپس میں پروسیوں کی طرح رہ سکیں۔ ایک نئی زندگی کی تلاش کی کوشش نے ایک نئی تہذیب کو جنم دیا جو نہ تو خالص ہندو تھی نہ خالص مسلم۔ یقیناً یہ ایک ہندو مسلم تہذیب تھی۔ نہ صرف ہندو مذہب، ہندو آرٹا ہندو لٹریچر اور ہندو سائنس نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی روح اور ہندو ذہن میں تبدیلی پیدا ہو گئی اور مسلمانوں نے بھی جو باہر شعبہ زندگی

میں تبدیلی پیدا کی۔

جنوب کے ہندو فرقوں پر اسلام کے اثر کی پچھلے باب میں تشریح کی جا چکی ہے جو تحریک وہاں شروع ہوئی تھی وہ شمال میں ترقی کرتی رہی، ہمارا شٹر گجرات، پنجاب، ہندوستان اور بنگال کے مذہبی رہنماؤں نے چودھویں صدی کے بعد سے قصداً قدیم مذاہب کے بعض عناصر کو خارج کر دیا اور بعض پر زور دیا اور اس طرح ہندو اور مسلم مذاہب کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی اسی کے ساتھ مسلم صوفیوں اور دیگر مصنفوں اور شاعروں نے ہندو رسوم و عقاید کو جذب کرنے کا قومی رجحان ظاہر کیا اور بعض صورتوں میں تو اتنے آگے بڑھ گئے کہ ہندو دیوتاؤں کا احترام کرنے لگے۔

اس زمانے کے ہندوستانی فن تعمیر میں بھی اسی امتزاج کا رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ ہندو محلات، منادرا اور یادگاریں اب پچھلے زمانہ کے خالص طرز پر نہیں تعمیر ہوئیں۔ ان میں نہ صرف فن تعمیر کے مسلم عناصر کام میں لائے گئے، بلکہ ایک نئی روح ان میں پائی جاتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم جمالیاتی اقتدار کس حد تک بدل گئے تھے۔ مزید برآں یہ اثر ملک کے کسی خاص خطے ہی تک محدود نہیں ہے۔ بہت زیادہ ممتاز تو یہ راجپوتانہ اور وسطی ہند کی ہندو ریاستوں اور متھرا اور بندرا بن اور بنارس کے مقدس مقامات میں نظر آتا ہے اور دور دراز ملک کھٹمنڈو اور جنوب ہند میں مدوراکھ اس کا اثر ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کی مسجدیں، مقبرے اور محلات ہندوستانی میں مسلمانوں نے نام نہاد عربی ایرانی فن تعمیر سے کچھ معین خصوصیات مستعار لیں، لیکن ہندوستان میں ایک نیا طرز

یابیوں کہیے کہ کئی نئے طرز کا لے جن میں ہندو طرز کی ردایات کا تسلسل ہے۔ دراصل اس دور کے فن تعمیر کے اسکول خواہ ہندو ہوں یا مسلم ایک ہی درخت کی دو شاخیں ہیں اس لئے کہ دونوں کی جڑیں ایک ہیں۔ ان کا مقصد تو الگ الگ ہے، لیکن ان کی ہیئت اور خصوصیت ایک ہے۔

ہندوستانی مصوری خواہ مغل ہو یا راجپوت اس کا بھی وہی حال ہے جو فن تعمیر کا بلکہ اس میں تو فن تعمیر سے بھی زیادہ ایک ہی جمالیاتی اصول دونوں طرز کے فن میں کارفرما ہے۔ اجٹا کے اور دہلی یا بے پور کے طرز میں بڑا فرق ہے۔ خطوط، رنگ اور تناسب ہر چیز بدلی ہوئی ہے، لیکن دہلی، بے پور یا کانگرہ میں فرق بس اسی قدر ہے جیسے ایک ہی اسکول کے دو فنکاروں میں ہوتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔ وسط ایشیا اور ایرانی آرٹ کا اثر نمایاں ہے لیکن ہندوستانی آرٹ خواہ وہ مغل بادشاہوں یا نوابوں کے درباروں کا ہو یا راجپوتانہ یا پنجور کے راجاؤں کے ہندو درباروں کا محض غیر ملکی نمونوں کی اندھی نقالی نہیں ہے، اس کی خود اپنی انفرادیت ہے اور اس کو مسلم ہندو آرٹ ہی کہا جاسکتا ہے۔

جہاں تک لٹریچر کا تعلق ہے اب سنسکرت لوگوں کی اہم ترین ضروریات کا وسیلہ نہیں رہ گئی تھی۔ خیالات اظہار خیال کا نیا اسلوب بناتے ہیں۔ شمال میں ہندی، مغرب میں مرہٹی اور مشرق میں بنگالی ترقی کر کے ادبی زبانیں بن گئیں اور ہندو مسلمان دونوں اس کامیابی کے افتخار میں شریک ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اب ایک نیا سانی امتزاج معرض وجود میں آتا ہے۔ مسلمان اپنی ترکی اور فارسی کو چھوڑ کر ہندو کی زبان اختیار کرتا ہے اور فن تعمیر اور مصوری کی طرح اسے اپنی ضرورت

کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اور اس طرح اظہار خیال کا ایک نیا ادبی وسیلہ یعنی اردو وجود میں آتا ہے۔ پھر یہاں بھی مسلمان اور ہندو دونوں اسے اپناتے ہیں اور ایک عجیب صورت پیدا ہوتی ہے کہ ہندی بھاشا ایک طرز کے ادبی اظہار کے لئے کام میں لائی جاتی ہے اور اردو دوسرے طرز کے ادبی اظہار کے لئے اور اس طرح جب بھی کسی ہندو یا مسلمان کی تخلیقی لہر ایک راہ پر چلتی ہے تو ہندی استعمال کرتا ہے اور جب وہ دوسرے راستے پر رواں ہوتی ہے تو وہ اردو استعمال کرتا ہے۔

مولوی محمد حسین آزاد نے ہندی اور اردو انشاء کا مقابلہ کرتے ہوئے یہ راز افشا کر دیا ہے "اول الذکر ایک قدرتی براہ راست، سادہ، شیریں، بلا ہیر پھیر، غیر مبالغہ آمیز اسلوب میں جو اپنے مرزوم کے ربط و آیات اور جذبات سے شیرینی حاصل کرتا ہے، کارآمد ہے، دوسری اُلجھی لطیف بلند پرواز، روانی کے جوش اور الفاظ کے شکوہ، محاکات کی شوکت اور انشا کی تابانی رکھنے والی ہے جو اپنے استعارات و تشبیہات ایران و ترکستان سے بیتی ہے۔" ایک اور مصنف میر غلام علی آزاد بلگرامی نے لکھا ہے کہ عربی اور فارسی کے ممتاز تخلیقی فنکاروں نے خیال کی رگوں سے خون نکالا اور لطیف خیالات کو اعلیٰ ترین بلندی پر لے گئے۔ ہندوستان کے سحر کار بھی اس وادی میں پیچھے نہ رہے۔ اس کے برعکس ناظم کا بھید (میسروں کی تصویر کشی) کے فن میں انھوں نے اپنے سحر آفریں قدم ان سے بھی آگے بڑھ کر رکھے جس شخص نے فارسی اور ہندی دونوں کو پڑھا ہے اور سیاہ سفید میں امتیاز کرنے کا پورے طور پر سلیقہ رکھتا ہے وہ فقیر کے ان الفاظ کی تائید کرے گا یہ۔

ہندی کے بکثرت مسلمان شعراء اور اردو کے بکثرت ہندو شعراء کا ذکر طویل

ہو جائیگا اور اس کی اس کتاب میں گنجائش نہیں ہے۔ پنڈت شیام بہاری مصر اور اُن کے بھائیوں نے ہندی لٹریچر کی جو تاریخ لکھی ہے اُس میں ہندی کے مسلمان شعراء کی فہرست دی ہے اور اردو کے ہندو شعراء کا ذکر کسی تذکرہ میں مل جائے گا دہلی کے منشی سر پریم کی تصنیف تازہ ترین ہے، میر غلام علی آزاد نے بلگرام کے آٹھ مسلمان شعراء کا ذکر کیا ہے جو ہندی میں شعر کہتے تھے اور ان کا کلام نقل کیا ہے۔^{۱۸} ہندی پر مسلمانوں کا اثر^{۱۹} میں حیشہ بہت دور رس ہے اور ہندی الفاظ، گرامر، استعارہ، عروض اور طرز میں نظر آتا ہے۔ اور ہندی میں جو بات ہے وہی مرہٹی^{۲۰} اور بنگالی میں اور اس سے بھی زیادہ پنجابی اور سندھی میں ہے۔

سائنس میں ہندوؤں کو ریاضی، نجوم اور علاج کے بہت ہی ترقی یافتہ سسٹم کا ترک ملا تھا اور علوم کی ان شاخوں میں انھوں نے عربوں کو زیر بار احسان کیا تھا۔ لیکن عربوں نے یونان سے بہت کچھ لیا اور ہندو اور یونانی خیالات کی بنا پر انھوں نے خود اپنی نئی عمارت کھڑی کر لی۔ اس لئے جب مسلمان ہندوستان آئے تو اپنے سائنٹیفک علوم اپنے ساتھ لائے جو کسی طرح ہندوؤں سے کمتر تھے اور بہت سی نئی خصوصیات بھی رکھتے تھے۔ ہندوؤں نے جو نئی بات پائی اُسے خود اپنے علوم میں شامل کر لینے سے گریز نہیں کیا۔ اس طرح ہندو منجمین نے مسلمانوں سے بہت سی مصطلحات مسلمانوں کا حساب۔ ض البلد و طول البلد، جنتری (ریچ)، کی بہت سی چیزیں۔ اور جنم پتری کی ایک پوری شاخ جسے تاجیک کہتے ہیں اپنا لیا۔ ہمارا جے سنگھ^{۱۷۹۶-۱۸۱۷} نے ہندو جنتری کی اصلاح کی کوشش کی۔ اُس نے جے پور۔ دہلی، مئٹرا اور بنارس میں رصد گاہیں تعمیر کیں۔ اُس کے پنڈتوں نے الجسطی کا عربی سے سنسکرت میں ترجمہ کیا اور اپنے عظیم الشان کام مزین محمد شاہی کی تیاری میں اُس نے مبلغ بیگ نصیر الدین طوسی (انگورگان (ایلمانی)، جمشیدکاشی (خاقانی)، اور دیگر منجمین کے تیار کردہ علم نجوم کے نقشوں

کو استعمال کیا۔ ہندو علم والا دویہ نے مسلمانوں سے تیزالوں کا علم اور دھاتوں کے تبدیل
 کرنے کے کئی طریقے اور فنون سیکھے۔ مسلمانوں نے جو بہت سے حرفے اور صنعتیں ہندوستان
 میں رائج کیں ان میں کاغذ بنانا، مینا کاری، چینی مٹی کا کام، بہت سی بننے کی حرفتیں
 اور پچی کاری خصوصاً قابل ذکر ہیں۔ اگر ان تبدیلیوں سے جو وقوع پذیر ہوئی ہندوستان
 کی معاشرتی زندگی پر کافی اثر پڑا تو سیاسی اور سماجی زندگی میں اس کا اثر اور بھی زیادہ
 تھا۔ سماجی زندگی کے متعلق اسلامی نقطہ نظر جمہوری تھا اور اس میں نسل ذات یا خاندان
 کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ اس کے اثر سے ہندو مذہب میں سماجی مساوات کا احساس تیز
 ہو گیا اور سماجی حد بندیاں ٹوٹنے لگیں۔ جہاں تک سیاسی نظام کا تعلق ہے مسلمانوں
 سے پہلے کا ہندوستان جاگیردارانہ آزاد و قاتیت کا قائل تھا۔ ہر چھوٹا قبیلہ اپنی آزادی
 کو عزیز رکھتا تھا اور شاہنشاہ کے اقتدار کو بے دلی سے قبول کرتا تھا۔ سلطنت گویا تاج
 خاندانوں، صوبوں، ضلعوں اور دیہاتوں کے رئیسوں کا ایک جاگیردارانہ نظام تھی
 اور ایسے نظام میں جتنی حرا بیاں ہو سکتی تھیں وہ سب موجود تھیں۔ مسلم حکومت نے خود مختار
 طاقتوں کے بہت سے مرکزوں کو توڑنے اور مرکزی حکومت اور رعایا کے مابین جو
 بہت سے امیر اور رئیس حائل تھے، انھیں دبانے اور اس طرح ایک سیاسی یکیت
 اور وسیع حلقہ اطاعت قائم کرنے کی طرف توجہ کی۔

ہندوستانی زندگی کے ہر شعبہ میں مسلمانوں کا اثر کس قدر وسیع ہوا۔ اسے جتنا
 بھی بڑھا کر بیان کیا جائے کم ہے۔ لیکن رسم و رواج، روزمرہ کی گھریلو زندگی کی
 تفصیلات، موسیقی، لباس کی وضع قطع، کھانا پکانے کے طریقوں، شادی بیاہ کی
 رسموں، تقریبات اور میلوں اور مرثیہ راجپوت اور سکھ راجاؤں کے درباری آداب
 میں جتنا نمایاں اور دلکش اثر ہوا وہ کہیں اور نہیں نظر آتا۔ بابر کے زمانے میں ہندو
 اور مسلمان اس قدر ہم آہنگی کے ساتھ رہتے سیتے اور سوچتے تھے کہ اسے اس انوکھے مخصوص

ہندوستانی طرز زندگی کا ذکر کرنا پڑا۔ بابر کے جانیفیسوں نے اس ورثہ کو اتنا شاندار
 بادقت اور حیرت انگیز طور پر پیش قیمت بنادیا کہ ہندوستان بجا طور پر اس ورثہ پر فخر
 کر سکتا ہے جو وہ اپنے پیچھے چھوڑ گئے۔

رام نند اور کبیر

رام نند جنوب اور شمال کی بھگتی کی تحریک کے درمیان میں ایک واسطہ تھے۔ ان کی پیدائش اور وفات کی تاریخیں بہت کچھ مشتبہ ہیں۔ بھنڈارکر اور گریرسن کے بیان کے بموجب وہ ۱۲۹۹ء میں پیدا ہوئے۔ میکالیف نے کہا ہے کہ ان کا زمانہ چودھویں صدی کے آخر اور پندرھویں کے نصف اول کے درمیان کا زمانہ ہے اور فارکوٹر نے اس کی تائید کی نا بھاجی نے کوئی تاریخ نہیں بتائی ہے۔ اگتیا سمیتا نے تاریخ پیدائش ۱۲۹۹ء (۱۳۵۶ء سمیت) بتائی ہے۔ اور اگر اسوامی کی رہیں یا ترا کی ایک سنسکرت شرح میں بھی ۱۲۹۹ء ہے۔ بھنڈارکر اور گریرسن دونوں کا خیال ہے کہ روحانی جانشینی میں رام نند رام ننگ سے چوتھی پیر بھی پر ہیں، لیکن روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ نا بھاجی نے صرف یہ کہا ہے کہ "رام ننگ کے مذہب کی غیر فانی عظمت روئے زمین پر پھیلی۔ دیو چاری (جو پہلے تھے) اور ہریا نند دم برے شہرہ آفاق معلم تھے۔ اس کے بعد اگھو نندائے جولینے معتقدوں میں بہت مقبول ہوئے۔۔۔۔۔ ان کے بعد رام نندائے جو دنیا کی مسرتوں کے اوتار تھے" نا بھاجی نے خاص طور پر صرف چند مشہور بزرگوں کے نام لئے ہیں جو رام ننگ کے براہ راست سلسلے کے تھے انھوں نے سب کے نام نہیں لئے۔ ستیا رام کھگوان پرشار نے قطعی طور پر بیان کیا ہے کہ رام نند اس سلسلے کے بائیسویں تھے۔ دیو چاری (یادو دھپ چاری) رام ننگ سے چھٹے۔ اور ہریا نند دیو چاری سے پندرھویں اور رام نند ہریا نند کے بعد۔

اگر رام کی تاریخ وفات ۱۳۳۷ء ہے اور ان کے بعد رام مند سے پہلے میں معلم آئے تو یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ وہ تقریباً چودھویں صدی کے آخر میں پیدا ہوئے ہونگے۔ نہ کہ تیرھویں صدی میں۔

ان کی تاریخ وفات کا تعین بھی مشکل ہے۔ بھنڈارکر نے ۱۳۶۷ء (۱۳۶۷ء) سمیت فارکوہ نے ۱۳۷۷ء اور سنسکرت شرح نے ۱۳۷۸ء (۱۳۷۸ء) سمیت لکھا ہے۔ بھنڈارکر کی بتائی ہوئی تاریخ ظاہر ہے کہ قابل قبول نہیں ہے۔ یہ تاریخ ان کی تاریخ پیدائش اور ان کے شاگردوں کی تاریخ سے میل نہیں کھاتی۔ اگر سوامی کی تاریخ سے ان کی عمر پچاس سال کی قرار پاتی ہے لیکن ان کے شاگردوں کی تاریخ کے بارے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ فارکوہ کی تاریخ باسانی تمام باتوں پر ٹھیک اُترتی ہے، لیکن یہ نہیں معلوم کہ اس کی سند کیا ہے۔ ہندی لٹریچر کی تاریخ مصر بندھو دینو کے مصنفین نے مبہم طور پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ رام مند تقریباً ۱۳۷۷ء میں زندہ تھے۔ عارضی طور پر ان کی زندگی کا دور چودھویں صدی کے ربع آخر اور پندرھویں صدی کے نصف اول کے مابین قرار دیا جاسکتا ہے۔

رام مند کی پیدائش پراگ (لاہور) کے ایک کانچہ برہمن خاندان میں ہوئی۔ ان کی تعلیم کچھ پراگ میں اور کچھ بنارس میں ہوئی۔ ان کا پہلا استاد ایک وحدانیت کے اصول کا ماننے والا دیوانہ تھا۔ لیکن بعد کو وہ زکھوانند کے شاگرد ہو گئے۔ جو رام منج کے سری فرقت سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ آزاد خیال تھے اور ملک کی سیاحت کر کے انھوں نے اپنے خیالات کو اور وسعت دی اور میکالیف کے خیال میں یہ یقینی ہے کہ بنارس میں امام مند مسلم علماء سے ملے ہوں گے۔

ان کے تجربات اور مباحثوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے حرات کے ساتھ اپنے مذہب کے اصول سے الگ راستہ نکالا۔ دینی عقیدہ میں انھوں نے دشمنوں اور امین کی

زوجہ کی جگہ رام کو رکھا اور بھگتی کی تعلیم انھوں نے بغیر کسی تعصب کے چاروں ذات والوں کو دی۔ کھانا پکانے اور ساتھ کھانے کے بارے میں انھوں نے رام کی قیود ترک کر دیں اور اپنے شاگردوں میں ہر ذات اور قوم کے لوگوں، حتیٰ کہ مسلمانوں کو بھی شریک کیا۔ ان کے بارہ شاگردوں کے نام جو مشہور ہوئے یہ ہیں: اگتا، تند، کبیر، پیپا، بھاوانند، ہسکا، ہسرا، پدما دتی، نہری، ایداس، رھنا، سین اور سسر کی بیوی۔

رام مند کی تعلیمات سے مذہبی خیالات کے دو اسکول وجود میں آئے۔ ایک قدامت پسند اور دوسرا انتہا پسند۔ پہلا تو قدیم عقائد پر قائم رہا اور عقاید و رسوم میں عرف ضروری ترمیمات کیں۔ لیکن دوسرے نے الگ راہ نکالی اور ایک ایسا مذہب بنانے کی کوشش کی جو مختلف العقائد لوگوں اور خصوصاً ہندو مسلمانوں کے لئے قابل قبول ہو۔ پہلے طبقے میں سب سے زیادہ مشہور نام تلسی واس کا ہے اور دوسرے طبقے میں کبیر کا۔ ہندوستان کے قرون وسطیٰ نے جو شخصیتیں پیدا کیں، ان میں یہ دونوں یقیناً سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ رام کی بھگتی کے گیت گانے والے بزرگوں میں تلسی واس کا ہم پلہ کوئی نہیں ہے۔ انھوں نے گہرے فلسفے اور پرجوش مگر پاکیزہ اخلاقی جذبات کو ملا دیا۔ وہ انسانی قلب کی گہرائیوں تک پہنچ جاتے ہیں، مگر ان کے اسرار و رموز کو منظر عام پر نہیں لائے۔ تاہم وہ انسان اور فطرت کی تعمیر پذیر کیفیات کو جانتے ہیں۔ اور اپنی صفائی اور سادگی کی وجہ سے جو ان لوڑھے، عالم و جاہل سب پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ وہ طبیعتاً علیم ہیں اور اس لئے ان کی انسانیت دل کو نگھتی ہے، وہ اپنے جوشِ عقیدت میں بالکل ڈوبے ہوئے ہیں اور خود پسندی کے جذبات سے بالکل خالی ہیں۔ ان کی مثال ایک سدا بہار پہاڑی قدرتی نقشے کی ہے جس میں ٹھٹی مسرت کی لہریں اٹھتی ہیں اور جس سے دنیا کے مصائب سے بھگے اور دیے ہوئے لوگ اپنی پیاس بجھاتے ہیں۔

کبیر دوسری طرح کے اولوالعزم ذہانت والے تھے۔ انھوں نے زندگی کے راز کے سرسبز اور "اس" ناقابل بیان روشنی کے جلوے کو دیکھا۔ وہ کائنات کے پرے سے انسان اور انسانی سماج کے لئے ایک نیا پیام لاتے ہیں۔ وہ ایسے مستقبل کا خواب دیکھتے ہیں جو منافقت، جھوٹ، بدنائی اور عدم مساوات سے پاک صاف ہو، وہ ایسے مذہب کی تعلیم دیتے ہیں جو صرف ایک ہی بنیاد پر جس پر مذہب کو ہونا چاہیے قائم ہو یعنی ذاتی تجربہ کی بنیاد پر۔ وہ مقررہ عقاید اور مستند مذہبی کتابوں کے تمام پتھارے کو بکھٹا لگ بیٹھا دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ مذہب کے جھگڑوں اور رسمی مذہب کے خول کی پرستش سے قطعی بیزار ہیں، وہ کسی قسم کے تصنع کو برداشت نہیں کرتے اور خدا کی تلاش میں راہ حقیقت کا مطالبہ کرتے ہیں۔ کبیر کوئی ایسے مہارک الدنیا درویش نہ تھے جس نے مایوس ہو کر دنیا کو چھوڑ دیا ہو، نہ وہ اتنے بڑے عینیت پرست ہی تھے کہ ہر چیز میں بھلائی دیکھیں۔ وہ دنیا کی اخلاقی کشمکش میں شمشیر بھٹ ہونے کے لئے بے قرار ہیں، تاکہ وہ نیکی کی فتح کے لئے بھرپور ضرب لگا سکیں اور وہ معقول طرز عمل کی سرخلافت درازی اور انسانی عظمت کی ہر تحقیر کی سخت بلکہ کدخت نڈت کرنے سے نہیں ڈرتے۔ وہ زبردست تنبیہ کرنے والے اور راہ حق کے انتھک مشعلی ہیں اور بند واد مسلمان قوموں کے اتحاد کے پرجوش حامی ہیں اور انسانیت کے مذہب کے پیغمبر ہیں۔ انھوں نے یہ تعلیم دی کہ "الوہیت" نے اپنا مظاہرہ تمام نفع انسانی میں بحیثیت مجموعی کیا ہے۔"

کبیر کی زندگی پر تاریخی کا پر وہ پڑا ہے مختلف مصنفین ان کی پیدائش اور وفات کی مختلف تاریخیں بتاتے ہیں۔ میکالیف کے بیان کے بموجب جسے مہندار نے بھی مانا ہے وہ ۱۷۹۷ء اور ۱۸۵۵ء سمیت، میں پیدا ہوئے لیکن ویسکاٹ کے بموجب جس کی تقلید فارکوہر بونس اور دوسروں نے بھی کی ہے۔ انکی پیدائش

شہادۃ میں ہوئی۔ ہندو مصنفین بھی اس سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں کرتے۔ سنت
بانی سنگرہ کے ایڈیٹر نے ان کی پیدائش ۱۳۹۸ء اور وفات ۱۵۱۸ء میں بتائی ہے۔
سیتارام بھگوان پرشاد نے ایک دوہا نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی
تاریخ وفات ۱۳۹۲ء (۱۵۱۸ء سمیت) ہے اور کہتا ہے کہ کبیر کی عمر ایک سو ایک سال
کی ہوئی۔ آخر الذکر مصنف کے علاوہ بیشتر دوسرے مصنفین سال وفات ۱۵۱۸ء
متعین کرنے میں متفق ہیں لیکن ۱۳۹۲ء کی جگہ ۱۵۱۸ء کو ترجیح دینے کی وجہ ناکافی ہے۔
اگر آخر الذکر سال کو تاریخ وفات مانا جائے اور ۱۳۹۸ء کو تاریخ پیدائش تو ان کی
عمر ۹۴ سال کی ہوتی ہے جو غیر معمولی ہے مگر خلاف قیاس نہیں ہے۔

لیکن ان تاریخوں سے کبیر رام نند کے ہمعصر ہو جاتے ہیں جو اس روایت کے
خلاف ہے جس کے موجب وہ رام نند کے چیلے بننے وقت ایک کم عمر نوجوان تھے بہر حال
یہ دشوار ہے کہ کبیر کا سال پیدائش ۱۳۹۸ء قرار دیا جائے مگر چیلے بننے وقت کبیر کی
عمر تقریباً اٹھارہ سال کی تھی اور وہ تین چار سال رام نند کے زیر تربیت رہے جس
کا قیاس اس سے کیا جاسکتا ہے کہ کبیر کی کہانی سے رام نند بہت جلد گزر جاتے ہیں
اور کبیر کے خیالات کی نشوونما پر ایک دھندلا سا اثر چھوڑ جاتے ہیں تو کبیر کی پیدائش
کا سنہ کسی اور سنہ کی طرح ۱۳۲۵ء قائم کیا جاسکتا ہے۔ اسے ۱۳۹۲ء سے
منہا کرنے پر ان کی عمر کے ۶۷ سال بنتے ہیں جو بہت قریب قیاس ہے یا ۱۵۱۸ء سے منہا
کرنے پر ۹۴ سال کی عمر ہوتی ہے۔

کبیر ایک برہمن بیوہ کے لڑکے تھے جس نے اپنی شرم چھپانے کے لئے انھیں
بتارس کے ایک تالاب کے کنارے ڈال دیا تھا۔ وہاں انھیں ایک جلاہے نیرو اور
اس کی بیوی نعیمہ نے پایا اور اپنا لڑکا بتالیا۔ کبیر کا بچپن اپنے مسلمان والدین کے گھر
میں گزرا جو بہت ہی عزیز تھے اور انھیں باضابطہ تعلیم نہیں دلا سکے تھے۔ انھیں

کم و بیش اپنے ہی اوپر چھوڑ دیا گیا بجز اس کے کہ انھوں نے اپنے باپ کا پیشہ سیکھ لیا۔ بنا اس کے ہندو ماحول میں اپنے طبائع اور متلاشی ذہن کے سہارے انھوں نے بہت جلد ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذاہب سے واقفیت حاصل کر لی، کہا جاتا ہے کہ بچپن ہی میں انھوں نے اپنی بے تعصبی کا اظہار شروع کر دیا تھا جس کی وجہ سے مسلمان اور ہندو لڑکے دونوں انھیں غلط سمجھتے تھے اور اس لئے بہت ستاتے تھے۔ جلد ہی انھوں نے ایک گرو کی تلاش شروع کر دی اور دبستان کے بیان کے بموجب جس وقت وہ ایک مرشد کی تلاش میں سرگرداں تھے، وہ اچھے سے اچھے مسلمانوں اور ہندوؤں سے ملے لیکن جس چیز کی انھیں تلاش تھی وہ ملی۔ بالآخر کسی نے انھیں ایک اعلیٰ ذہانت کے آدمی رام مند بھمن کا پتہ دیا۔ اس طرح وہ رام مند کے چیلے بن گئے کبیر کا اپنا خود بیان ہے کہ ”مجھے کاشی میں الہام ہوا اور رام مند نے مجھے حکایا۔ رام مند نے انھیں ہندو فلسفہ اور مذہب سے روشناس کیا۔

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادہ دن رام مند کے ساتھ نہیں رہے اس لئے کہ روایات یہ بتاتی ہیں کہ تھوڑے ہی دن بعد انھوں نے سیر و سیاحت شروع کر دی اور ویشیوں اور بزرگوں سے میل جول پیدا کرنے لگے۔ انھوں نے مسلم صوفیوں کی صحبت میں کافی مدت گزاری۔ اس سلسلہ میں انھوں نے رامائی میں لکھا ہے:

”کبیر کا گھر مانگ پور میں تھا جہاں اُس نے بہت دنوں تک شیخ تقی کی تلقین سنی یہی باتیں اُس نے جون پور میں سنی اور رالہ آباد کے پاس، بھوسی میں اُس نے پیروں کے نام سنے۔ اس جگہ اکیس پیروں کے نشان ہیں، جو پتھیر کے نام کا خطبہ پڑھتے ہیں۔“

کبیر نے اپنے استادوں سے جو کچھ سیکھا وہ سب زبانی تھا یہ قریب قریب یقینی ہے کہ انھوں نے کتابوں کا استعمال کبھی نہیں سیکھا اور تعلیم یافتہ لوگوں کی زبانوں یعنی

فارسی اور سنسکرت سے اُن کی واقفیت بالکل غائب نہیں ہوتی، اگرچہ وہ تصوف اور ہندو فلسفہ کے اصطلاحی الفاظ بغیر کسی جھجک کے استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جو لوگ خدا کی محبت میں سرشار ہوئے انھوں نے علمیت یا تفصیلت کو کبھی خاص طور پر اپنے پیش نظر نہیں رکھا۔

کبیر جن کافر، ہنہندو مسلم روایات اور نظریات کے علم سے معذور تھا علم و تفصیلت کو کبھی اپنا نصب العین نہیں بنا سکتے تھے۔ وہ ایک بلند تر علم و پار و دیوار یعنی معرفت کے متلاشی تھے اور بعد میں انھیں اطمینان ہو گیا کہ معرفت انھیں حاصل ہوگئی۔ کبیر کے ایک قدیم پیشرو یعنی بدھ کی روحانی جدوجہد اور کارناموں کی داستان تاریخ نے اپنے اوراق میں محفوظ کر لی ہے، لیکن کبیر کے بارے میں بالکل خاموش ہے۔ ان حالات میں کبیر کی زندگی کے مختلف حالات کا تسلسل کے ساتھ بیان کرنا ناممکن ہے۔

تربیت کا زمانہ ختم ہونے کے بعد وہ بنارس میں مقیم ہو کر تعلیم دینے لگے۔ اُن کی تعلیم ایسی آزاد نوعیت کی تھی کہ ہندو اور مسلمان دونوں اُن سے ناراض ہو گئے۔ اور انھوں نے اُسی پروہتی انداز سے جو ہر زمانہ میں مفاد پرستوں کی خصوصیت رہی ہے کبیر کو ہر طرح دبانے کی کوشش کی۔ شروع میں گرما گرا اور طویل مباحثے ہوئے اور معمولی ایذا رسانیوں سے کام لینے کی کوشش کی گئی، لیکن جب ان سے کام نہ چلا تو حکومت سے دمانگی لگئی۔ اصل حقایق پر توجہ دینے میں ڈالنے والے واقعات اور کبیر کے پُر اصرار طریقے سے بیچ بچنے کے متعلق کراماتی انسانوں کی نقاب ڈال دی گئی ہے۔ لیکن یہ جو کچھ ہے کہ سکندر لودی (۱۵۱۰ء تا ۱۵۸۸ء) نے کبیر کی سادگی، خلوص اور جوش سے متاثر ہو کر پنڈتوں اور مولویوں کی گرفت سے بچانے کے لئے انھیں غرضی طور پر شہر بدر کر دیا ہو کبیر کی تعلیم اس وقت کی مروجہ قلندرانہ صورت سے اتنی ملتی جلتی تھی کہ سکندر نے انھیں کسی خاص سزا کا مستوجب نہیں سمجھا۔ جلد ہی وہ بنارس واپس آ گئے اور پھر اس کے بعد انھیں تیار کیا گیا۔ انھیں دلوں

قوموں میں بہت سے عقیدت مند مل گئے اور ان کی شہرت سارے ملک میں پھیل گئی۔
 کبیر کی خانگی زندگی سادہ اور گرسلیوں کی سی تھی۔ وہ انتہائی یتاگ اور ترکِ غلامی
 کے سلسلہ میں انتہا پسند نہ تھے۔ انھوں نے لونی نام کی ایک لڑکی سے شادی کر لی جس
 سے وہ گنگا کے کنارے ایک ہیراگی کی گڑی میں ملے تھے۔ اس سے کبیر کے ایک لڑکا ملا
 نامی اور ایک لڑکی کمائی نامی پیدا ہوئے۔ انھوں نے اپنا کپڑا بننے کا پیشہ جاری رکھا
 اور تصویروں میں انھیں کرکھے پر بیٹھے ہوئے اپنے چیلوں کو تعلیم دیتے ہوئے دکھایا گیا
 ہے۔ ان کی تعلیم کی بعض نہایت ہی دلنشین تمثیلات اسی فن سے ماخوذ ہیں جو ان کا پیشہ
 تھا اور جس سے وہ اپنی روزی حاصل کرتے تھے۔ جب ان کے دنیا سے رخصت ہونے
 کا وقت آیا تو اس کا بھی ایک خاص انداز تھا جو ان کی شخصیت کے عین مطابق تھا۔ یہ
 محسوس ہوتے ہی کہ ان کی موت کا وقت قریب آ پہنچا ہے۔ انھوں نے کاشی جیسے شہر
 کو جو اتنا متبرک سمجھا جاتا تھا کہ وہاں مرنے والے کو جنت مل جاتی تھی، چھوڑ دیا اور گھر میں
 جا بسے جہاں مرنے والے کو گدھے کا جہنم ملتا تھا۔ ان کی بجا پلانہ زندگی کا یہ آخری کارنامہ
 تھا جس سے جا پلانہ تو نہات کی سخت تحقیر ظاہر ہوتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے مرنے پر
 ہندو مسلمانوں میں جھگڑا ہوا کہ ان کے جنازے کو کیسے اٹھایا جائے۔ مسلمان انھیں دفن
 کرنا چاہتے تھے اور ہندو جلانا۔ یہ جھگڑا بہت معنی خیز ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ
 کبیر کا مذہب اتنا وسیع المشرب اور غیر جانبدار تھا کہ ہندو اور مسلمان دونوں انھیں
 اپنا کہہ سکتے تھے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کبیر کا مذہب اتنا وسیع المشرب
 اور غیر جانبدار تھا کہ ہندو اور مسلمان دونوں انھیں اپنا کہہ سکتے تھے۔ و نیز یہ
 بھی ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ان کا احترام کرتے تھے اور انھیں قابل ستائش سمجھتے تھے تاہم
 دونوں ان کے پیام کی عظمت کو نہ پاسکے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مریدوں نے اپنے پرن
 کے ساتھ کہاں دغا نہیں کی ہے؟

کبیر کا پیام کیا تھا؟ تا بھاجی کے بیان کے مطابق ”کبیر نے ذات پات کی بندشوں کو مٹانے سے انکار کر دیا اور ہندو فلسفہ کے چھ مذہبوں کو بھی نہیں مانا اور نہ انھوں نے ہندوؤں کے معین کئے ہوئے زندگی کے چار مرحلوں کو کوئی وقعت دی۔ ان کا عقیدہ تھا کہ مذہب بلا بھگتی کے مذہب ہی نہیں ہے اور یہ کہ بلا بھجن کے ترک علالت، برت اور خیرات کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔ رامائشی شیدا اور ساکھیوں کے ذریعہ سے انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو یکساں تعلیم دی۔ انھوں نے کسی مذہب کو ترجیح نہیں دی بلکہ ایسی تعلیم دی جو دونوں مذہبوں کے ماننے والوں کے پسند کی تھی۔ انھوں نے اپنے خیالات جو اُت کے ساتھ پیش کئے اور کبھی غرض سامعین کو خوش کرنا اپنا مقصد نہیں بنایا۔

کبیر کا مقصد محبت کے مقصد کی تلقین کرنا تھا جو تمام فرقوں اور مذہبوں کو متحد کر دے۔ انھوں نے اسلام اور ہندویت کی اُن خصوصیات کو رد کر دیا جو اس جذبے کی منافی تھیں یا جو انسان کی روحانی فلاح کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھیں، انھوں نے دونوں مذہبوں سے اُن کی مشترک اور باہم مشابہ باتیں منتخب کر لیں۔ انھوں نے دونوں کے فلسفیانہ تصورات اور عقاید اور رسوم میں مماثلت پائی اور سنسکرت اور فارسی دونوں کے الفاظ اور لہجہ کی دونوں صورتیں یعنی ریختہ اور ہندی بھاشا کا استعمال کیا۔ انھوں نے مذہب کی داخلی باتوں کو زیادہ اہمیت دی اور دونوں کی ظاہری رسمی باتوں کی غیر جانبداری کے ساتھ مذمت کی۔ انھوں نے دونوں مذہبوں کی الگ الگ تقسیم کو فساد اُتک کر دیا اور ایک مہیانی راستے کی تلقین کی:

”ہندو مند رکھ جاتا ہے اور مسلمان مسجد کو لیکن کبیر وہاں جاتا ہے جہاں دونوں کی شناسائی ہے۔ دونوں دین مثل دو شاخوں کے ہیں جن کے بیچ سے ایک نئی شاخ نکلی ہے جو دونوں سے ادنیٰ ہے۔ کبیر نے دونوں کی رسوم اور روایات چھوڑ کر بلند تر راہ اختیار کی ہے۔ اگر تم کہو کہ میں ہندو ہوں تو یہ غلط ہے اور میں مسلمان بھی نہیں ہوں۔

میں پانچ عناصر سے بنا ہوا ایک جسم ہوں جس کے اندر غیبی طاقت کا رہنما ہے۔ مگر دراصل کاشی ہو گیا اور رام رحیم بن گیا۔^{۱۵۲}

کبیر کو اپنے پیغمبرانہ مشن کا احساس تھا اور اُن کی تعلیمات کے اصول ایسے تھے جو شیعوں اور صوفیوں کے ائمہ اور شیوخ کی تعلیمات سے ملتے جلتے ہیں۔^{۱۵۳} میں قادر مطلق (ادبیت)، خدا کا بندہ ہوں اور میں پرستاروں (ہمسایہ) کو بچانے آیا ہوں۔ میں نے دنیا کو زبانی اُس علم کی تعلیم دی جس پر سچائی کی سرنگی ہے۔ میں یہاں اس لئے بھیجا گیا کہ دنیا مصیبت میں مبتلا تھی پیدائش اور موت کی زنجیروں میں سب جکڑے ہوئے تھے اور کسی کو ابدیت کا مقام نہیں ملتا تھا۔ خدا نے برتر نے مجھے اس لئے بھیجا کہ آغاز اور انجام صاف صاف ظاہر کر دوں۔^{۱۵۴} اسروقی میں کائنات کی آفرینش کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ اُن سے بحث کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں: "اُس کے بعد میں اس لئے آیا کہ سچ بات کی اشاعت کر دوں۔۔۔ میں نے یہ بات گھر گھر پھیلادی۔ جو لوگ میری بات نہ سنیں گے جو اسی لاکھ دھاروں کے بیچ میں دُجود کے سمندر میں غرق ہو جائیں گے۔۔۔ باہوش معلم کبیر کہتا ہے کہ یہ خدا نے برتر کا فرمان ہے۔^{۱۵۵} پھر آگے چل کر کہتے ہیں: "جو لوگ میری بات نہ سنیں گے وہ ہم کے دروازے پر پوٹنچ جائیں گے۔ اور جو لوگ میری تعلیم پر کان دھریں گے وہ میرے گھر (نجات) تک پہنچ جائیں گے۔^{۱۵۶} اُن کا اپنا چیلہ دھرم واس اس تشبیہ کو اور مکمل کر دیتا ہے: "وہ قادر مطلق کا اوتار ہے، جو دنیا پر ظاہر ہوا ہے۔^{۱۵۷}

کبیر نے اپنی بات کہنے کا جو اسلوب اختیار کیا اُس پر صوفی درویشوں اور شاعروں کی گہری چھاپ تھی۔ ہندی زبان میں اُن کا کوئی پیشرو نہ تھا جن مثنویوں کی وہ تقلید کر سکتے تھے وہ مسلمانوں ہی کے تھے۔ مثلاً پند نامہ فرید الدین عطار۔ دونوں کی نظموں کے عنوانات کا مقابلہ کرنے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ انھوں نے دوسرے

صوفیوں کے علاوہ جلال الدین رومی اور سعدی کی نظمیں بھی سنی ہوں گی، اس لئے کہ ان کی تصنیفات میں ان کی صدائے بازگشت ہے۔ مثلاً جب تم دنیا میں آئے تھے، تو لوگ مہنت تھے اور تم روتے تھے۔ اب ایسا طرز عمل نہ اختیار کرو کہ بھٹائے مرنے پر لوگ تم پر ہنسیں۔^{۲۵} یہ سعدی کے قطعہ کا تقریباً ترجمہ ہے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں:

”یہ ہمیشہ پرسکون سمندر پر ایک حباب ہے، حباب بنیادی طور پر سمند ہی ہے۔ اگر بظاہر لہریں، سمندر اور منظر الگ الگ ہیں۔ جب وہ اٹھتا ہے تو حباب ہی مگر جل جلے پر اُسکا سطح نظر خدا ہی، حباب اور سمندر دونوں کبیر ہیں اور دوسرے تمام نام بے معنی ہیں۔“^{۲۶}

”میں دھرم کا پیرو نہیں ہوں۔ نہ بے دھرم ہوں۔ میں تارک الدنیا نہیں، نہ خواہشات کا پرستار ہوں نہ میں بولنے والا ہوں، نہ سننے والا، نہ میں بندہ ہوں نہ آقا، نہ میں پابند ہوں نہ آزاد، نہ میں دنیا داری کے کاموں میں لگا ہوں۔ میں کسی سے جدا نہیں ہوا، نہ کسی کا ساتھی ہوں، نہ میں دوزخ میں جاتا ہوں نہ جنت میں، تمام کاموں کا کرنیوالا ہوں اور پھر بھی اُن سے الگ ہوں۔“^{۲۷}

”نہ تو جانے کی کوئی جگہ ہے اور نہ قیام کی۔“^{۲۸} وہ اکثر انسان اور خدا کے رشتوں کو لہروں اور سمندر کے رشتے سے تشبیہ دیتے ہیں، اور کائنات اور خدا کے مطلق کی لازمی وحدت دکھانے کے لئے وہی تشبیہ استعمال کرتے ہیں جو حلی اور دوسرے مسلمانوں نے کی ہے: جیسے کہ برف پانی سے بنتی ہے اور جیسے برف پانی اور بھاپ بن جاتی ہے ویسے ہی حقیقت اُس سے ہے اور اس لئے یہ (وہ ایک ہیں)^{۲۹} وہ اکثر محبت کی شہرہ اور جام کا ذکر کرتے ہیں۔^{۳۰} اور عاشق (یا حبیب) کا اور معشوق (یا محبوب) کا۔^{۳۱} گلاب اور باغ کا۔^{۳۲} راستہ اور اس کے مقامات اور اس کی مشکلات کا، اور مسافر اور اُس کی منزل مقصود کا۔

(ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے صوفی لٹریچر سے بہت کچھ لیا۔

لیکن اگر اُن کی تحریروں سے بندش الفاظ کی اور زیادہ مماثلت نہیں ظاہر ہوتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ صوفیوں کے خیالات سے اُن کی واقفیت کم تھی، بلکہ اس لئے کہ وہ علی آدمی نہ تھے اور گواہوں نے خیالات کو جذب کر لیا مگر فارسی اشعار صحیح صحیح ان کے ذہن میں محفوظ نہ رہ سکے۔ تاہم اُن کی بیجا کے مترجم احمد شاہ نے اس کتاب میں دوسو سے زیادہ عربی اور فارسی الفاظ پائے اور ان الفاظ کے تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے ذہن پر صوفی تعلیمات کا کتنا گہرا اثر تھا۔ لیکن کبیر پر مسلم اثرات کا بڑا ثبوت ان کی تعلیمات میں ہے اور ضروری ہے کہ اس کا ذکر کیا جائے۔

کبیر نے اپنے پیچھے بہت سی محروں میں اشعار کا ذخیرہ چھوڑا۔ ان کی نظمیں، اور اشعار دو مسروں تک زبانی پہنچتے تھے۔ انھوں نے روشنائی یا کاندھ کو کبھی ہاتھ نہیں لگایا اور کبھی قلم نہیں پکڑا۔ ان حالات میں مہتوں نے اس عظیم المرتبت معلم کے الفاظ میں اضافہ کر دیا اور یہ کوہِ مشکل ہے کہ اُن کی تصنیفات کا کتنا حصہ ٹھیک ٹھیک ان کی تعلیمات کی نمایندگی کرتا ہے۔ بیجا کو بھاگو داس، سکھ ندھان اور مرت گوپال داس نے مرتب کیا۔ بنارس میں کبیر ختھیروں کے صدر مقام کبیر چورا میں اکیس کتابوں کا مجموعہ ہے جو خاص گرنیڈر صحیفہ خاص یا صحیفہ کہلاتی ہیں۔ دس نے کتابوں کی صحیح فہرست دی ہے لیکن دستکات نے بعض کتابیں گمراہ شمار کر کے اور جدید تصنیفات کو شامل کر کے ان کی تعداد بیا سی کر دی ہے۔ کبیر نے سنسکرت کے بجائے بھاشا کا استعمال کیا، اس لئے کہ وہ اپنی تعلیمات عوام الناس تک پہنچانا چاہتے تھے اور جو کتاب بازار زبان میں ہوتی ہے وہ تھوڑے ہی آدمیوں تک پہنچ سکتی ہے۔ تاہم اس انحراف کی وجہ یہ انھوں نے غمروں کی سمجھی اور اس لئے کہا؟ سنسکرت بے شک کنویں کا پانی ہے لیکن بھاشا (ہندی زبان) بہتے دریا کی طرح ہے۔ تاہم انھوں نے سنسکرت آمیز منہی اور فارسی آمیز اردو یعنی بھاشا کے دونوں اسلوب سے کام لیا۔ اُن کی بعض تصنیفات

مثلاً رنجتہ فارسی آمیز اردو ہی میں ہیں۔

کبیر باضابطہ فلسفی نہیں ہیں بلکہ شاعر اور صوفی ہیں اور ان کی زبان میں کہیں وہ سلاست و فصاحت نہیں ہے جو خیالات کی وضاحت کے لئے ضروری ہے اس لئے ان کے خیالات کا تجزیہ ذرا مشکل ہے لیکن ان کا مخصوص طرز فکر واضح ہے۔ اُس کا مرکزی موضوع بحث خدا ہے جسے وہ غیر جانبداری سے متعدد ناموں سے پکارتے ہیں جیسے رام، ہری، گو بند، برہم، سمرٹھ، سائیں، ست پرش، بے چون (ناقابل تشریح) اللہ، خدا، لیکن ان کا پسندیدہ نام صاحب ہے۔ خدا کے بارے میں ان کا تصور بہت ہی نازک ہے۔ ان کے نزدیک خدا اعلیٰ برتر اور محیط کل ہے، غیر منفرد اور منفرد ہے۔ غیر محدود اور محدود ہے، بلا صفات اور با صفات ہے، غیر وجودی اور وجودی ہے، غیر شعوری اور شعوری ہے، نہ ظاہر نہ مخفی، نہ ایک نہ دو اندر بھی اور باہر بھی اور پھر بھی تمام تضادات سے بلند اور دور۔ خدا کی ماہیت اور حقیقت کا صحیح صحیح اظہار کرنے میں یہی دشواری ہے جس کی وجہ سے وہ چیخ اٹھتے ہیں:

”آہ، میں کیسے کبھی اُس پر اسرار لفظ کو ظاہر کر سکتا ہوں؟

یا کیسے میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ اس کے مشابہ نہیں ہے اور اُس کے مشابہ؟

جو کچھ وہ ہے اُس کے اظہار کے لئے الفاظ نہیں ہیں۔“

مجموعی حقیقت کو ایک ساتھ نظر میں لانے کے لئے معمولی انسانی شعور جو اس طرح کار آمد نہیں ہوتا تو کبیر اُس سے مایوس نہیں ہوتے، اس لئے کہ ان کے شعور کی وسعت نے براہ راست ادبیت سے وحدت کی حالت میں جلوہ دیکھ لیا کہ ”خدا جو مجھ میں اور تم میں ہے“ اور تمام چیزوں میں اور باہر ایک آفاقی جائزہ میں جس میں منطقی تناقضات حل کر بلند ہو جاتے ہیں۔

”شعور اور لا شعور کے ستونوں کے بیچ میں دماغ نے ایک بھولا بنایا ہے۔“

اسی پر تمام ہستیاں اور سارا عالم جھول رہا ہے، اور وہ جھولا کبھی ساکن نہیں ہوتا۔

کم و زوں ہستیاں وہاں ہیں، اور چاند سورج اپنی راہ پر وہیں چلتے ہیں۔
کم و زوں قرن گزر جاتے ہیں اور جھولا چلتا رہتا ہے۔
سب جھولتے ہیں، آسمان اور زمین، ہوا اور پانی،
اور مالک خود جھلوتا ہے۔^{۱۲۳}

زندہ اور فعال حقیقت کا جو ادراک انھیں ہوا وہ بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے، معمولی عقل کی روشنی میں اُسے دیکھنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ تجزیہ کرنے والوں میں اختلاف اور تفاوت کا موجب ہے۔ اور عقل کا گھر بہت دور ہے۔^{۱۲۴}

تاہم معمولی انسانوں کو الگ الگ جزوی مناظر دکھاتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ ناکافی ہیں اور عقل انسانی اس وجد آفریں کیفیت کے سلسلے بے دست و پا ہے جہاں حقیقت پورے طور پر آشکار ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کبیر بعض اوقات خدا کو مادرائے ادراک کہتے ہیں: ”وہ مطلق“ (پارہدیم) روح اعلیٰ (پورش) آگے اور بہت آگے رہتا ہے۔^{۱۲۵} یا بطور صرح خالص (پاک ذات) آگے اور کبھی اُسے تمام ہستیوں سے یکساں کہتے ہیں۔ وہ خود حق ہے، تم ہے اور اصل ہے۔ وہ خود بھول ہے، بھل ہے اور سایہ ہے۔ وہ خود بدیم ہے، مخلوق ہے، اور نایا ہے۔^{۱۲۶} پھر کہتے ہیں کہ وہ ہرول کے اندر ہے۔ ہر ظرف میں وہ اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔^{۱۲۷} لیکن عام طور پر ان کا عقیدہ ہے کہ خدا کی ذات اور ماہیت نور ہے، اور یہاں وہ صوفیوں سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں: ”دیکھو بکریاں، ایک روشنی (نور) جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے۔“^{۱۲۸} اور تیرا نور سب میں ہے۔ ”مکینز“ نور پوشش ہے، نور کمر سی ہے۔ نور سندھ ہے۔ کبیر کہتے ہیں: ”سنو میرے بھائی درویش، حقیقی معلم رعدا، نور کامل ہے۔“^{۱۲۹}

کائنات کس طرح وجود میں آئی، اس کے بارے میں کبیر مختلف باتیں کہتے ہیں، ان کی بعض تشریحات تو قدیم ہندو فلسفہ آفریش پر مبنی ہیں اور بعض واضح طور پر اسلام سے لی گئی ہیں، اول الذکر کی ایک مثال پہلی رامائی میں ہے اور قہرے تغیر کے ساتھ دوسری رامائی میں اور پورے طور پر شرح ادی سنگھ میں ہے جو پہلی رامائی کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے:

شروع میں جو (روح) موجود تھی ماندرونی نور نے اسے روشن کیا۔ پھر (ادھار) ظاہر ہوا جسے گائتری کہتے ہیں۔ عورت نے برہما، شنو اور ہمیش کو پیدا کیا۔ پھر برہما نے عورت سے پوچھا کہ تیرا شوہر کون ہے اور تو کس کی بیوی ہے؟ اس نے جواب دیا: "تو میں ہوں اور میں تو ہے اور تیرا کوئی نہیں ہے تو میرا شوہر ہے اور میں تیری بیوی ہوں" باپ اور بیٹے کی بیوی مشترک تھی اور ایک ماں کی دو حیثیت تھیں کوئی لڑکا نہیں ہے جو سپوت ہو اور جو اپنے باپ کو پہچانتے کی کوشش کرے یہ؟

دوسری رامائی میں برہما جب پیدا ہو جاتا ہے تو وہ تخلیق کا وہ سراسر شروع کرتا ہے اور ایک انڈا پیدا کرتا ہے جس سے چودہ طبقے نمودار ہوتے ہیں اور پھر برہما و شنو (ہری، اور ہمیش دھرا، کائنات کو پیدا کرتے ہیں۔ ادی سنگھ کے بموجب قادر مطلق جو شروع میں تنہا تھا اس کے اندر پہلے علم (سرودنی) پیدا ہوتا ہے اور اس سے نقطہ (شید، اور شد) سے پانچ نفس (ادھار) پھر ان سب سے سائیکیاں اصول کے بموجب تمام مخلوق۔

پہلی رامائی جی اور بدرالدین شہید کے خیالات سے عجیب مشابہت رکھتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کبیر اور جی دونوں کا یہ مطلب ہے کہ روح (یا جی)، علم الہی کا مقصد ہے۔ خدا بحیثیت مرکز روح کے اس کا باپ ہے۔ پھر بھی خدا علم کا مقصد بن جاتا ہے۔ اور اس طرح روح کا فرزند۔ دوسری رامائی کی تشریح کا جلی کی حکایت تخلیق

سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ کبیر اور جلی دونوں، ایک خدا سے شروع کرتے ہیں جو تخلیق سے پیشتر تھرا تھا، پھر اُس نے حقیقت الحقایق یا لفظ شبد، پیدا کیا۔ شبد سے برہما نمودار ہوتا ہے جو ایک انڈا (جلی کا سفید شبد) پیدا کرتا ہے، جس سے چودہ طبق (سات آسمان اور سات زمین) پیدا ہوتے ہیں۔

دوسری جگہوں پر کبیر نو گروں کے نظام کو نقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس سے مسلم فلسفہ کے مطابق تخلیق اُجاگر ہوتی ہے۔ پنجی منگل میں نو گروں اور اُن کے اوپر کی نگراں قوتوں کی فہرست دیتے ہیں۔ مگر سیاروں یا طبعوں کا نام نہیں بتاتے کبھی کبھی وہ تخلیق کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

آسمان پر خدا اور وارہ بند کے بیٹھا تھا اور سوتج رہا تھا۔ پھر اُس نے خود اپنا عکس دیکھا اور دیکھ کر خوش ہوا۔ یہ ابن سینا کے نظریہ کی آواز باز گشت معلوم ہوتی ہے۔ سدھانت دریک میں دو اور خیال آرائیاں نظر آتی ہیں اور ایک میں یہ ہے کہ ہر چیز پانی سے پیدا ہوئی ساری کائنات پانی سے ختم ہوئی پانی کے جوہر سے گوندھی گئی۔ ساح آسمان اور چودہ طبق سب پانی سے چھان کر نکلتے ہیں اور اُسی میں پھر حل ہو جاتے ہیں۔ دس اوتار اور پیر پنچمیر سب پانی سے بنے ہیں۔ دوسری خیال آرائی میں تخلیق کو ایک مشینی عمل سے مشابہہ کہا گیا ہے۔ چھناغ حیرت انگیز حداد ہے جس نے بے شمار چیزیں بنائی ہیں۔

انفرادی روح تخلیق سے پیشتر ہستی اعلیٰ میں مکتی جب خدا کے نور نے اُسے منور کیا تو وہ بھو میں آئی پہلی تخلیق اصول نسوانی یعنی شبد تھی۔ جسکی اولاد مختلف افراد تھے لیکن یہ امتیاز غریبی ہو۔ میں اور تو ایک ہی خون سے ہیں اور ایک ہی حیات ہیں۔ بادہ کبیر نے افراد بتنا کو تسلیم کیا لیکن وہ اُس وحدت کو نہیں بھولے جو اسکی پشت پر تھی اور اس طرح انھوں نے شخصیت کے جوہری تجل ہر پہلو یا یاد رکھ کر دیا۔

”اے دوست یہ جسم اُس کی برہم ہے
وہ اُس کے تار کستا ہے اور برہما کا راگ نکالتا ہے۔“

اگر تار ٹوٹ جائیں اور کھنی ڈھیلی ہو جائے تو خاک کا سا زخاک میں مل جائے۔
 کبیر کہتا ہے، برہما کے سوا کوئی اُس سے راگ نہیں نکال سکتا۔^{۱۵}
 کبیر کے عقیدہ کے بموجب فرد کی منزل بالآخر خدا سے مل جانا ہے اس سے کمتر کوئی چیز
 کافی نہیں ہے۔ جنت سے اُس کی تشنگی نہ ہوگی اس لئے کہ
 ”جب تک تم جنت (میکنٹھ) کی امید رکھتے ہو،
 اُس وقت تک تم مالک کبیروں کے نیچے پہنچنے کا وقت ٹالتے رہو گے۔“^{۱۶}
 نیز یہ کہ ”جنت اور دوزخ محض جاہلوں کے لئے ہیں، نہ کہ اُس کے لئے جو ہری کو
 جانتا ہے۔“^{۱۷}

منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے ایک معلم (گرو) کا انتخاب کرنا اشد ضروری
 ہے۔ کبیر کے پنتھ میں گرو کی حیثیت وہی ہے جو کسی صوفی فرقہ میں پیر و مرشد کی ہوتی ہے۔
 اگر صوفیوں کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ خدا کی پرستش ایسی ہی ہے جیسی انسان کی پرستش
 تو یہاں بھی اُس کا اطلاق ہوتا ہے، اس لئے کہ کبیر کہتے ہیں:
 ”گرو کو گو مند (خدا)، جیسا سمجھو۔“^{۱۸}
 یہی نہیں بلکہ:

”اگر میری ناراض ہو جائے تو پھر بھی کچھ امید ہے، لیکن اگر گرو ناراض ہو جائے
 تو پھر مطلق کوئی امید نہیں ہے۔“^{۱۹}
 اور صوفیوں ہی کی طرح کبیر پنتھ میں:
 ”حقیقی دھیان یا ذکر گرو کی شکل کا ہے اور حقیقی پرستش گرو کے پاؤں کی ہے حقیقی
 کشتی گرو کا حکم ہے جو اپنی ماہیت اور جذبہ میں حق ہے۔“^{۲۰} اور یہ کہ ”تین دنیاؤں اور نوبتوں
 میں گرو سے بڑا کوئی نہیں ہے۔“^{۲۱}
 اس لئے یہ بہت ضروری ہے کہ گرو کا انتخاب انتہائی احتیاط سے کرے۔ ”گرو کو صفائی گرو

ہونا چاہیے جو دماغ پر صیقل کرے اور جو دھبوں کو صاف کرے اور دل کو آئینہ بنائے۔
 ”اگر گرو ٹھیک نہیں ہے تو وہ ایسا ہی ہے جیسے کہ اندھے کو اندھا راستہ بتائے، اور
 دونوں کنویں میں گر پڑیں۔ لیکن جن کا کوئی گرو نہیں ہے ان کی کوششیں بے سود رہیں گی
 اور جو لوگ اُس کا ہاتھ نہ پکڑیں گے وہ دھارے میں بہہ جائیں گے۔“ گرو چیلے کو راستہ
 بتاتا ہے جس کا دوسرا نام ضبطِ نفس ہے۔ اس کا مقصد اپنے نفس کو مارنا ہے تاکہ
 وہ خدا کے اندر رہ سکے۔ ایسا بزرگ شاذی ہوتا ہے جو زندہ رہتے ہوئے مرجا آجئے۔
 اس طرح صوفی کی استغراقی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ اول یہ کہ اُسے دنیاوی امور کے
 لئے مرجانا چاہیے اور جذبہ اور خواہش پر پورا پورا قابو حاصل کرنا چاہیے، اُس کے دماغ
 کو روح کا انتقال نہ رہنا چاہیے، اور اُس کی ذات کو بہت سے لوگوں سے عشق رکھنے والی
 طوائف بن کر نہ رہنا چاہیے۔ سب سے پہلا قدم خدا پر کامل بھروسہ ہے۔ اُس کا دل
 مومن کی مانند ہے، وہ دیا لیا اور مہربان ہے اور اس لئے جو اُس کی حفاظت (سرن)
 کا متلاشی ہے وہ کبھی مایوس نہیں ہوتا۔ اس کے بعد خدا کے نام کا مسلسل جپ محض
 تسبیح یا تہذیب کھٹکھٹانے سے نہیں بلکہ دماغ کے دالوں کو کھمانے سے ہے۔ بے پروا
 ہو کر نہ رنج محسوس کرنا، نہ خوشی، غصہ اور غرور کو ترک کر کے خاکساری، غربت ضبط
 اور قوت امتیازی حاصل کر کے ذات محو ہو جاتی ہے۔

کبیر کا منشا اپنے نفس کو مارنے سے یہ نہیں تھا کہ دنیا کو بالکل ترک کر دے۔
 اور پیاروں اور خجلیوں میں چلا جائے۔ اے درویش! جو خود مزاموشی کو اپنے گھر میں
 لاتا ہے، اُس آدمی کو میں پسند کرتا ہوں۔ استغراق (یوگ)، اور مسرت (بھوک)،
 دونوں گھر میں ہیں۔ (گھر والے کی زندگی میں) اس کی ضرورت نہیں ہے کہ گھر چھوڑ
 دے اور جنگل چلا جائے۔ خود کبیر نے گھر نہیں چھوڑا اور چلا ہے کام کرتے رہے۔
 نفس کشی کا مطلب اپنی حسیات سے مسلسل جنگ کرنا ہے۔ کبیر اپنے چیلے کو ہدایت

کرتے ہیں :

”تلوار ہاتھ میں لے اور لڑائی میں شریک ہو جا۔

جنگ کر لے برادر جب تک کہ زندہ رہے۔“

اس جسم کے میدان میں ایک بڑی جنگ جاری ہے۔

جذبے، غصے اور حرص کے خلاف

پنجائی، قناعت اور پاک کی سلطنت میں یہ جنگ ہو رہی ہے، اور جو تلوار

سب سے زیادہ چلتی ہے، وہ اُسی کے نام کی تلوار ہے۔“ ۱۷

جنگ کا مقصد یہ بتاتے ہیں :

”جو شخص رحم دل ہے اور عینک کام کرتا ہے جو دنیا کے معاملات میں

متحمل رہتا ہے جو روئے زمین کی تمام مخلوق کو اپنی طرح خیال کرتا ہے وہ غیر فانی

ہستی پا جاتا ہے اور خدا ہمیشہ اُس کے ساتھ ہوتا ہے۔“ ۱۸

ضبطِ نفس کا دوسرا پہلو خدا کے اندر رہنا ہے۔ چیلے کو سمجھ لینا چاہیے کہ ”ایک

محبت ہے جو ساری دنیا پر چھائی ہے۔“ ۱۹ اُسے سمجھ لینا چاہیے کہ خدا پاس ہی ہے۔

”اے بندے تو مجھے کہاں دھونڈتا ہے۔ بیشک میں تیرے پاس ہی ہوں۔

نہ میں مندریں ہوں نہ مسجد میں، نہ کعبہ میں نہ کیلاش میں، اگر تو سچا متلاشی ہے تو

میں تجھے فوراً ایک لمحے کی تلاش میں مل جاؤں گا۔ کہے کبیر سونے لے سادھو، وہ

سانسوں کی سانس میں ہے۔“ ۲۰

اُسے سمجھ لینا چاہیے کہ خدا نہ مری ہے نہ رام اور نہ کرشن۔ وہ تمام تصوات

سے بالاتر ہے۔ اُس کے نہ جسم ہے نہ شکل۔ تاہم وہ تمام ہستیوں میں شفیق ترین ہے۔

وہ اعلیٰ رنگریز ہے رنگ ریزہ اور دنیا اُس کی تصویر ہے۔ وہ بڑا کھلاڑی ہے۔

اور کائنات اُس کا کھیل ہے۔ لیکن سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ باپ ہے، عاشق ہے

اور شوہر دیتم ہے۔ انسان کو اُسے تلاش کرنا چاہیے، جیسے لڑکے معشوق یا بیوی کو، اور جب تک اُسے خدا سے وصل نہ ہو جائے اُسے چین نہ لینا چاہیے۔

اگر مسلمان صدیقی خدا کو ایک نازک دو شیرہ کہتا ہے اور ساتی، کالے بال اور خوبصورت گردن، عذراں چشم اور دلہریا اور اُوں والی جو اُس کے حسن و لہریہ کی نشانی ہے، تو کبیرا سے شوہر کہتے ہیں جس کے لئے زوہرا اپنا گھر بار اور عزت و آبرو قربان کر دیتی ہے اور رات کی تاریکی میں خواہ وہ کتنی ہی گہری کیوں نہ ہو اور طوفان اور بادشراہ میں حامل ہوں وہ چلی جاتی ہے، صوفیوں ہی کی طرح وہ اپنے ہم سفر کو دعوت دیتے ہیں کہ نشہ محبت سے سرشار ہو جائیں اور دنیادی ہوش و خرد کو خیر باد کہہ دیں۔

جو چیلہ عام فائدہ اتحاد کا خواہاں ہے اُسے استقلال کے ساتھ اس راہ پر گامزن ہو جانا چاہیے۔ یہ جیسے تلوار کی دھار پر چلنا ہے۔ بہت سی مایوسیوں اور خوفناک رنگاویں ہیں۔ پاؤں اکٹھے ہیں، رات ہو جاتی ہے۔ موسلا دھار بارش ہوتی ہے۔ جو ہر اکسل ترتر ہو جاتا ہے۔ اور بوجھ بھاری سے بھاری ہوتا جاتا ہے، سنا

اور چلتے چلتے پسردکھ جاتے ہیں، رائے کسب کرنے ان تمام کیفیات کا تجزیہ کیا جس کی صوفیوں نے تشریح کی ہے، اچھا داکھ امید (آس) اور خون (دور اس) اس کے جہاں کی فکر سے یگانگت، اُس کے حلال سے ہیبت، فقر اور ہر فراق (ودا)، اور وصل (ملن)، غیبت، حضور، حیرت، چگونگی اور تشفی (بھرم و دھوش)۔ وہ ذات کے ذات میں سفر کی ویسے ہی الفاظ میں تشریح کرتے ہیں جیسے منصور بخاران نے بہت پہلے دسویں صدی میں استعمال کئے تھے۔ وہ کہتے ہیں:

”انسانیت زنا سوت، سے متعلق تمام اعمال کو ترک کر کے وہ فرشتوں کا گروہ (ملکوت) دیکھتا ہے، پھر گروہ وقار (جبروت) سے آگے بڑھ کر اُسے جلوۂ الہی (الہوت) نظر آتا ہے۔ اور جب یہ چاروں بیچھے رہ جاتے ہیں تو رہا ہوت آتا ہے جہاں موت یا

فراق کا گزر نہیں ہے اور ہم کو یاد نہیں ملتا۔ وہ ان تمام اصطلاحات کے مفہوم سے واقف تھے اور وہ غمیل سطروں میں ان کی تشریح کرتے ہیں:

”انسانیت (ناسوت) تاریکی ہے، ملکوت، ملکوتی ہے، جبروت میں نور جلال چمکتا ہے، لاہوت میں اُسے نور جہاں ملتا ہے اور لاہوت میں حقیقت (حق) کا مکان ہے۔“

دس مقامی رنجیتہ ردس مقامات کا حال بتانے والی نظموں میں کبیر نے اپنے طرز پر حضرت محمدؐ کے معراج کا پورا حال بعد کی مسلم روایات کے مطابق بیان کیا ہے۔ یہ درحقیقت اس راہ کی تمثیل ہے جسے درویش ناقابل بیان منزل کی طرف اندرونی پرواز میں اختیار کرتا ہے اور جیسے تتلی کی پرواز روشنی کی طرف ہے اس منزل کی کبیر نے کئی خوبصورت نظموں میں تشریح کی ہے۔ یہاں ان میں سے ایک راہبدر ناتھ شکیور کے ترجمے سے ترجمہ کر کے دی جاتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن عارفانہ طبقات تک کبیر کی رسائی ہوئی ہے، اُن کے متعلق اُن کا تصور کیا ہے:

”وہاں حیات اور موت کی موزوں دھڑکن گرتی ہے،

سرسئی اُبھرتی ہے اور ساری مکانبیت روشنی سے منور ہو جاتی ہے۔

وہاں موسیقی جو ابھی رواں نہ ہوئی تھی چالو ہوتی ہے۔ یہ تین دنیاؤں کی محبت کی موسیقی ہے۔

وہاں دھولک بجتی ہے اور عاشق کھیلتا اور جھومتا ہے۔

وہاں کروڑوں سوز اور چاند کے چراغ جلتے ہیں۔ محبت کی راگنی گونجتی ہے، اور روشنی کی بارش ہوتی ہے۔

اور پجاری آسمانی شراب کے مزے سے مدہوش ہو جاتا ہے۔

زندگی اور موت کو دیکھو۔ دونوں میں کوئی جدا ہی نہیں ہے

داہنا اور بائیں ہاتھ دونوں ایک ہی ہیں۔

کبیر کہتا ہے کہ وہاں ہوشمند آدمی کی زبان بند ہو جاتی ہے،
اس لئے کہ یہ حقیقت کبھی نہ دیدوں میں لے گی نہ کتابوں میں "یہ"

اس طبقہ میں جہاں رنج و غم کا گزر نہیں ہے۔ موسموں کے آقا بہار کی حکومت ہے۔
جھاڑیاں ہمیشہ شاداب ہیں اور خوشبو کی مہک "وہ میں ہوں" ہوا میں گونج رہی ہے۔
وہاں مالک کھڑا اپنا جلوہ دکھا رہا ہے اور طویل اور دشوار تلاش کے بعد بالآخر منزل
مقصود مل جاتی ہے۔

اس طرح کبیر نے ہندوستان کی تو جہ ایک عالمگیر مذہب کی طرف مبذول کر دی۔
ایک راستہ بنادیا گیا جس پر دونوں ساتھ چل سکتے ہیں۔ ایسے مذہب پر کوئی ہندو
یا مسلمان اعتراض نہیں کر سکتا تھا۔ یہ تو کبیر کے مشن کا تعمیری حصہ تھا۔ لیکن اس کا
ایک تخریبی رخ بھی تھا۔ قدیم راستوں میں جو شکل حاصل ہو گیا تھا اُسے صاف کئے بغیر
نئی شکل بنانا ناممکن تھا۔ اس لئے کبیر نے اُن تمام خارجی باتوں کی جن سے حقیقت پر
پردہ پڑتا تھا اور جو ہندوستانی قوموں کو ایک دوسرے سے الگ کرتی تھیں، مہیاک
برہمنی اور سخت الفاظ میں مخالفت کی۔ انھوں نے ہندو یا مسلمان کسی کی رعایت نہیں کی
انھوں نے ہندوؤں سے کہا کہ یہ وہ گے زمانے سے اب تک ہر مصلح جن باتوں
پر اصرار کرتا رہا، وہ سب ترک کر دیں۔ یعنی مذہبی رسوم، قربانی، ساحر اور قوتوں کی ہوس، زبانی
پرستش، منتر پڑھنا، یا ترا، برت، بتوں اور دیوی، دیوتاؤں کی پوجا، برہمنی اقتدار ذات
پات کا امتیاز، اچھوت اور کھانڈ، پنے کے متعلق تعصبات، انھوں نے ادتار کے نظریہ
کی کھلم کھلا مذمت کی۔ "خالق نے سیتا سے شادی نہیں کی نہ اُس نے سمندر پر پتھر کا پل
بنایا۔" اور وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں طاقتور اور کمزور کی عدم مساوات کو دیکھ کر
مالک رام کے روپ میں آیا، لیکن کبیر کہتا ہے کہ ایسی ہستی (رام) کے سامنے جو پیدا

ہوا اور فوت ہو گیا، میں اپنا سر نہیں جھکا سکتا،“ نیز یہ کہ دوسرا تاجن کا ذکر لوگ کرتے ہیں اُن سے میرا کوئی واسطہ نہیں، وہ تو محض اپنے اعمال کا پھل پانے والے تھے، لیکن خالق تو اور ہی ہے۔“

یہ کہنا مشکل ہے کہ نظریہ تناسخ کے وہ کس حد تک قابل تھے۔ کئی عبارتوں میں وہ اس کی تردید کرتے معلوم ہوتے ہیں، ”روح دجیرا، ایک بہان ہے جو دوبارہ نہیں آئے گا۔“ نیز یہ کہ ”انسان کی شکل میں پیدا ہونا آسان نہیں ہے، یہ دوبارہ نہیں ہوتا۔ جب پھل پک کر پڑتا ہے تو دوبارہ وہ درخت سے جا کر نہیں نکلتا۔“ اور یہ کہ ”سب یہاں اپنا اپنا بوجھ لئے ہوئے جاتے ہیں اور کوئی دھاتی سے پس نہیں آتا جو حال بیان کرے۔“ ان کے علاوہ دوسری عبارتیں ہیں جہاں وہ چورسی لاکھ جنم کا ذکر کرتے ہیں اور مسلسل آمد و رفت کا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ موت دیم اور کال کے خوف کو پیدائش و موت کے بے رحم تسلسل کو کم و بیش انسانوں کے انتباہ کے لئے استعمال کرتے ہیں تاکہ وہ بُرے کاموں سے باز رہیں۔ وہ کرم کی تعلیم کو جو تناسخ سے قطعی وابستہ ہے، دہراتے نہیں ہیں اور اُن کی ساری توجہ بجائے آخرت اور مستقبل کے اسی دنیا اور حال پر مرکوز ہے۔

وہ مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ وہ اپنی الگ تھلک رہنے کی خواہش کو ترک کر دیں اور نیز ایک پیغمبر اور اس کی کتاب پر کورانہ اعتقاد مذہبی رسوم کی ادائیگی میں ظاہر پرستی، حج کعبہ، روزہ اور بیخ و قہر نماز، ادبیا اور پیروں پیغمبروں کی پرستش۔ وہ ہندو اور مسلمان دونوں سے کہتے ہیں کہ تمام مخلوق کا احترام کریں، اور غریبوں سے باز رہیں، وہ دونوں سے کہتے ہیں کہ خاندان اور حیثیت پر غرور نہ کریں، ترک دنیا اور دنیا داری کی انتہا پسندی کو چھوڑ دیں اور اپنی زندگی کو دلف سمجھیں: ”میں اپنی آنکھیں نہیں بند کرتا نہ کان بند کرتا ہوں، اور نہ اپنے جسم کو مارتا ہوں۔“

میں اپنی آنکھیں کھول کر دیکھتا ہوں اور مسکراتا ہوں، اور اُس کا حسن
ہر جگہ دیکھتا ہوں۔

جو کچھ میں کرتا ہوں، وہ اُس کی پرستش ہو جاتی ہے اور جو کچھ مجھے مل
ہوتا ہے وہ اُسی کی خدمت ہے۔^{۱۵}

وہ بار بار کہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان ایک ہیں، وہ اُسی خدا کی پرستش کرتے
ہیں۔ دونوں ایک ہی باپ سے پیدا ہیں اور دونوں کا خون ایک ہے۔ "تمام مرد
اور عورت جو خلق ہوئے ہیں، سب ہی ایک ہی شکل میں ہیں۔ کبیر اللہ اور رام کی اولاد ہے، وہ
کبیر کا گرو اور پیر ہے۔"^{۱۶} اور یہ کہ "ہندو اور ترک کی ایک ہی راہ ہے جو معلم حقیقی
نے بتائی ہے۔ کبیر کہتا ہے، اے بزرگوار، سو خواہ رام کہو، خواہ خدا کہو، اور یہ کہ "مجھے دے
لوگوں کا مذہب ایک ہے، خواہ وہ پنڈت ہوں یا شیخ۔"^{۱۷} قدر تھا انھیں دیکھ کر
دکھ ہوتا ہے کہ

"ہندو رام کو پکارتے ہیں اور مسلمان رحمان کو۔ پھر بھی دونوں لڑتے ہیں اور
ایک دوسرے کی جان لیتے ہیں اور حقیقت کو لیا نہیں جانتا۔"^{۱۸}
ہندو مذہب اور اسلام کو ملانے کے لئے کبیر کی کوشش سب سے پہلی تھی۔
جنوب کے مصلحین نے مسلم عناصر کو جذب کر لیا تھا لیکن کبیر پہلے شخص تھے، جنھوں
نے حجرات کے ساتھ آگے بڑھ کر ایک مرکزی مذہب، ایک درمیانی راستے کا اعلان
کیا، اور اُن کی آواز سارے ہندوستان میں گونجی اور سیکڑوں جگہ سے صدائے
بازگشت آئی۔ اُن کے بھرت ہندو اور مسلمان چیلے تھے اور ان کے فرستے والوں کی تعداد
دس لاکھ ہے۔ بنارس میں کبیر چورہ پر وہ ہر سال جمع ہوتے ہیں، اور گھر میں اُن کے
مسلمان پیر و متبع ہو کر اُن کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ لیکن اُن کے ماننے والوں کی تعداد

اتنی اہم نہیں ہے، بلکہ اُن کا اثر جو پنجاب، بنگال اور گجرات تک پھیلا ہے اور جو مغل
 حکومت کے زمانے میں برابر پھیلتا رہا، یہاں تک کہ ایک ہوشمند بادشاہ نے اس
 کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کر کے اُسے سلطنت کا منظور شدہ مذہب قرار دینے کی
 کوشش کی۔ اکبر کا دین الہی محض ایک مطلق العنان بادشاہ کی امتیازی اتج نہ تھی
 جسے اتنا اقتدار حاصل تھا کہ وہ اس کے استعمال کو نہیں سمجھ سکتا تھا، بلکہ یوں اثرات
 کا لازمی نتیجہ تھا جو ہندوستان کے سینے میں بھڑک لے رہے تھے اور جنہوں نے کبیر جیسی
 ہستیوں کی تعلیم میں نمود پائی۔ حالات زمانہ نے اس کوشش کی مزاحمت کی لیکن تقدیر
 اس بات تک اُسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔

گرونانک

پنجاب اُس شامہراہ پر واقع ہے جس سے گزر کر مسلمان فوجیں اور اسلامی
 تمدن ہندوستان آیا۔ پندرہویں صدی میں یہ صوبہ بنسبت کسی اور قوم کے مسلمانوں
 کے ماتحت زیادہ دن تک رہ چکا تھا۔ اس کے شہروں اور دیہاتوں میں مسلم بزرگوں
 اور درویشوں کی بہتات تھی، پانی پت، سرمہ، پاک پٹن، ملتان اور اچھ ایسے مقامات
 تھے جہاں مشہور صوفی شیوخ نے اپنی عمریں گزاریں اور بابا فرید، علاء الحق،
 جلال الدین بخاری، مخدوم جہانیاں، شیخ اسماعیل بخاری کے نام اپنے زہد و افتاء
 کی وجہ سے گھر گھر مشہور تھے، ان حضرات نے دماغوں میں جو بھجان پیدا کیا تھا، اُس نے ایک
 ذہنی قضائے کی جس میں تصورات کا امتزاج ممکن تھا۔

گجرات والے ضلع کی تحصیل شرک پور میں ایک گاؤں تلوتھی ہے جو دریائے لاوی
 کے کنارے واقع ہے۔ رائے بازار، ایک بھٹی راجپوت اس گاؤں کا مالک تھا اور اس کا
 ایک بیدی کھتری محاسب تھا جس کا نام جتہ کا پوچند تھا۔ محاسب کی گاؤں والے اور
 خود رائے عزت کرتے تھے۔ کاریک (نومبر) کے پورے چاند پر شتادہ میں جتہ کے گھر
 ایک فرزند پیدا ہوا۔ اُس کے خاندانی پردہت نے اُس کا نام نانک رکھا جو کہ ہندو
 مسلمانوں میں مشترک تھا۔ سات برس کی عمر میں وہ ہندی سیکھنے کے لئے مدرسہ
 میں بھیجا گیا، دو سال بعد سنسکرت سیکھنے کے لئے اور تھوڑے ہی عرصے بعد فارسی
 سیکھ کر لکھنؤ قطب الدین کے پاس۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ پنڈت اور ملہا کی تعلیم

اس نے کتنا ہی فائدہ اٹھایا۔ روایات میں اس لڑکے کی قبل از وقت ذہانت اور ہوشمندی کے حسب معمول کراماتی قصے ہیں۔ تاہم اتنا قیاس کیا جاسکتا ہے کہ محاسب کا لڑکا جسے اس کا باپ سرکاری ملازمت کے لئے تیار کرنا چاہتا تھا، اس نے ہندی اور فارسی کی کاروباری استعداد حاصل کر لی ہوگی۔ یہ بھی قرین قیاس ہے کہ اس نے تحصیل علم کی پُر جوش خواہش کا اظہار نہ کیا ہو اور اس لئے اسے تجربہ کے طور پر مختلف کاموں میں لگا یا گیا، جیسے زراعت، داشت عوامی اور دوکانداری، لیکن سبب سے سود ثابت ہوا۔ نانک ایک خاموش، تفکر پسند لڑکا تھا جو مستعد علی شاغل کے بچائے محویت اور خیالات کی دنیا میں رہتا تھا۔ وہ اپنی ذاتی ضروریات سے بے خبر اور روزمرہ کے کاموں میں بے پرواہ تھا۔ کچھ لوگوں نے خیال کیا کہ اس پر کسی بُری روح کا سایہ ہے اور کچھ نے یہ سمجھا کہ اس کا دماغ پھر گیا ہے، بھاڑ پھونک کرنے والوں اور طبیبوں کی کوششوں سے اسے نہ کوئی نفع ہوا نہ نقصان۔ اس کا باب اسے نہ سمجھ سکا، لیکن اس کی بہن نے اپنی مخصوص جلدردی اور غورت کی قدرتی نظرت نے اپنے بھائی کی تکلیف کے اصلی سبب کو پہچان لیا۔ اس کی شادی ایک شخص مسہمی جے رام سے ہوئی تھی سلطان بہلول لودھی بادشاہ دہلی کے ایک عزیز نواب دولت خاں لودی کی ملازمت میں دیوان تھا، نواب کے پاس کپور تھلہ کے قریب سلطان پور میں بڑی جاگیر تھی بہن نے نو جوان نانک کو بلا بھیجا اور اسے نواب کے یہاں خیرات خانہ کے منتظم کی حیثیت سے نوکر رکھا دیا۔ یہاں نانک ۹۹ سال تک رہا۔

اٹھارہ سال کی عمر میں نانک کی شادی سولاکھن کے ساتھ ہوئی جس سے

دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ایک سری چند جس نے بعد میں اُدا سی فرقت قائم کیا، اور ایک لکھی داس۔ تیس سال کی عمر میں نانک نے نوکری اور گھربار کو خیر باد کہا اور رویش

ہو گئے۔ تلونڈی کا ایک مسلمان گومیا مردانہ اور بعد کو بھائی بالا بھی اُن کے ساتھ ہو گئے۔
 انھوں نے مختلف علاقوں کا دورہ کیا، بزرگوں سے ملاقاتیں کیں اور روحانی تجربے
 حاصل کئے اور اگر روایات کی محنت کو تسلیم کیا جائے تو ممالک نے اپنی بقیہ چالیس نامہ
 سال کی عمر میں چار دوسرے کر کے ہندوستان، سیلون، ایران اور عرب کے تمام
 متبرک مقامات کو دیکھا۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے پانی پت کے شیخ شرف، ملتان
 کے پیروں اور پاک پٹن میں بابا خرید کے جانشین شیخ برہم راہیم اور دوسرے
 بزرگوں کی صحبت میں زیادہ وقت گزارا، اور اُن سے مذاکرات کئے، جہاں کہیں وہ
 گئے انھوں نے اپنے خیالات کی تبلیغ کی اور جو کچھ زبان سے کہا اُس پر عمل کر کے دکھانے
 میں کبھی تامل نہ کیا۔ آخر کار اُن کا سفر ختم ہوا پیغام پہنچا دیا گیا اور وہ دن بھی آگیا
 جب کہ زندگی کا سفر ختم ہو "گرو نے چادر اُدھلی، واہ گرو کہا، خدا کو سجدہ کیا اور
 اپنی روشنی گرو انگد کی روشنی میں شامل کر دی، گرو وہی رہا، صرف جسم بدلا، جو ایک
 بڑے اعجاز سے عمل میں آیا۔" اُن کے جنازے کو اٹھانے کے بارے میں ہندو مسلمانوں
 میں بحث ہوئی، گرو نے اس مشکل کو حل کر دیا۔ اس نے کہ جب چار پائی ہٹائی گئی، تو
 لاش غائب تھی اور اُس کی جگہ صرف پھول تھے، ان پھولوں کو آپس میں بانٹ لیا گیا۔
 ہندوؤں نے ایک مندر بنالیا اور مسلمانوں نے قبر تعمیر کر لی۔ سکین راوی ندی کا
 سیلاب دونوں کو بہا لے گیا۔

نامک کا مشن ہندو مسلمانوں کو ملانا تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ سماج کے
 زخموں کو مندمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مذاہب کی کشمکش ختم کی جائے۔ وہ کہتے ہیں:
 "جب ایک رہ جائے اور دوسرا چٹا دیا جائے، اُسی وقت آسائش کی زندگی
 سیر کرنا ناممکن ہے، مگر جب تک دونوں جے رہیں گے کشمکش اور انتشار رہے گا۔
 دونوں ناکام رہے اور خدا نے حکم دیا، اس لئے کہ بہت سے لوگ متحد کرنے کے لئے

فرقان (قرآن) کو لئے ہوئے گئے لیکن متحد نہ کر سکے۔ "تو میرا لڑکا ہے۔ دنیا میں جا۔ سب راہ سے بے راہ ہو گئے ہیں انھیں سیدھا راستہ دکھا۔ دنیا میں جا اور انھیں ایک نام کی تقدیس پر آمادہ کر، تاکہ تو ان دونوں پر ثالث بن کر جا۔ حق کے مذہب کو قائم کر اور برائی کو دور کر دونوں میں سے جو تیرے پاس آئے اس کی پذیرائی کر، زندگی کو غیر ضروری نہ سمجھ، غریب کی حفاظت کر۔ یاد رکھ خدا چوراسی لاکھ صورتوں میں رچا ہوا ہے۔"

وہ اپنے کو خدا کا پیغمبر سمجھتے تھے جو بارگاہ خداوندی سے آیا ہے اور اس کی ہنر کی نشانیاں (آیتیں) فصول (سورتیں) اور پیغمبر کی روایات (احادیث) ملی ہیں۔ انھوں نے تعلیم دی کہ "دنیا میں ایک خدا ہے، کوئی دوسرا نہیں، اور یہ کہ نانبک اس کا خلیفہ (یا بیٹا) بھی کہتا ہے۔"

یہ صاف ظاہر ہے کہ نانبک نے مسلمانوں کے پیغمبر کو اپنے لئے نمونہ بنایا اور ان کی تعلیم میں یقیناً اس کا بہت گہرا رنگ ہے۔ وہ اس معنی میں صوفی تھے کہ انھیں خدا کی موجودگی کا بھٹکا احساس تھا لیکن وہ کبیر کی طرح پراسرار تھیلی نہ تھے۔ ان کی روح نے کبھی کبھی عالم بے غم کی طرف پرواز کی، جہاں خدا کا محل خود اسی کی روشنی میں دمکتا ہے، ایسی روشنی جو لاکھوں چاند، لمپ، سورج اور مشعلوں سے زیادہ ہے اور غیب کے پردہ کے پیچھے سے گھڑیاں کی آواز آتی ہے۔ یہ لیکن وہ اس روشن مقام کی لامحدود مسرتوں میں محو نہیں ہو جاتے۔ ان کی روح اس رویت سے فیضان حاصل کرتی ہے مگر انھیں اپنے دنیا کے ہم جنسوں سے اتنا گہرا تعلق ہے کہ وہ ان لطیف پراسرار طبقات میں زیادہ نہیں ٹھہر سکتے۔

مذہب کے بارے میں نانبک کا تصور بالکل عملی اور سخت اخلاقی تھا۔ ان کا سال میں سال یہ ہے کہ وہ رسائی سے باہر اٹھا اور اپنی مخلوق سے بالکل

مستاز ہے۔ اُس کے ڈر پر لاکھوں محمد برہما، وشنو، ہیش اور رام لاکھوں طریقے سے اور لاکھوں صورتوں میں ثنا و صفت کرتے ہیں اور وہ ناقابل فہم غیر محدود لاناہتا خود ممتاز لافانی اور عمل سے بالاتر ہے، اُس کی کوئی ذات نہیں ہے، نہ وہ پیدا ہوا ہے، اور نہ فوت ہوگا اور خود مستقل ہے۔ وہ خوف اور شک سے بالاتر ہے۔۔۔۔۔ اُس کا کوئی خاندان نہیں ہے۔ اُسے کوئی قریب نظر نہیں ہے، وہ پر سے پر سے ہے۔ ساری روشنی اُسی کی ہے، پھر بھی وہ مانتے ہیں کہ وہ محیط کل ہے، ہر جسم کے اندر مطلق رہ رہا، پوشیدہ ہے اور ہر طرف میں اُسی کی روشنی ہے، پھر خدا شوہر (خصم) ہے، اور عروس اور اس طرح انسانی روح سے اس کا قریبی تعلق ہے لیکن زیادہ مستقل حالت میں، نامک خدا کو واحد، مالک کل اور حاکم سمجھتے ہیں جس کی رضا پر انسان کو چلنا پڑے اس لئے کہ اُس کی اطاعت سے عقل، علم، سزا سے بچت، ایم سے آزادی اور نجات حاصل ہوتی ہے، یہ نامک کو کسی تشبیہی ہستی کی ضرورت نہیں تھی۔ نہ وہ اُس کی ذات کریمانہ صفات پر زیادہ توجہ کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک وہ با عظمت، بالاتر، غیر متشکل (رنگ)، نور (نرخن)، اور شخصیت کے اعتبار سے حقیقی معلم رست گو ہے۔ لیکن وہ اس کی قوت اور ناقابل مزاحمت ارادہ سے اس سے بہت زیادہ متاثر ہیں اور ان کے ذکر پہلو کو بہت نمایاں کرتے ہیں :

خالق کی حیثیت سے وہ کائنات کو تاریکی سے وجود میں لاتا ہے :
 ”شروع میں ناقابل بیان تاریکی تھی۔“

نہ زمین، نہ آسمان، خدا کے بالاتر حکم کے سوا کچھ نہیں۔
 نہ رات تھی، نہ دن، نہ چاند، نہ سورج۔ خدا خلا پر جو خیال تھا۔
 ناقابل ادراک خدا خود ہی مقرر اور خود ہی داعط تھا۔
 وہ خود غیر مرنی ہے اور ہر چیز کو دیکھتا ہے۔

جب اُس کی مرضی ہوئی اُس نے دنیا کو پیدا کیا۔

ملاستون کے اُس نے آسمان کو قائم کیا۔

اُس نے برہما، وشنو اور شیو کو پیدا کیا۔

اور زر کی محبت کو وسیع کیا۔

چند ہی لوگوں تک اُس نے گرد کے احکام پہنچائے۔

اُس نے احکام جاری کئے اور سب پر نظر رکھی۔

اُس نے براعظموں سے شروع کیا، پھر کائنات اور طبقاتِ اسفل

اور جو پوشیدہ تھا، اُسے ظاہر کیا۔

اُس کی حد کوئی نہیں جانتا۔^{۱۲}

کائنات مالک کی سلطنت ہے تخلیق اُس کا کھیل ہے، اُس کا غیر محرک عمل،

لیکن بعض اوقات وہ دوسرے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جیسے:

”تو نے دنیا کو وسعت دی“^{۱۳} اور اُس کی تابانی سے ہر چیز روشن ہے۔^{۱۴} نیز

”اُس کے ظہور کے جلوے سے سب روشن ہو جاتا ہے۔“^{۱۵} کائنات پر مالک

نے حکومت کا اپنا نظام قائم کیا ہے۔

”مہند و اور مسلمان بزرگ پرورش کرنے والے (پروردگار) کے دربار میں

دیوان ہیں، بڑے بڑے پیر محسٹریٹ (نقدار) اور کلکٹر (کمدری) ہیں، فرشتے

محاسب و خزائنچی (نوطے دار)، شریف سپاہی (احدی) عزرائیل جاہل اور یمین

انسانوں کو پکڑتا، گرفتار کرتا اور ذلیل کرتا ہے۔“^{۱۶}

خدا کے اور مخلوق سے اُس کے رشتے کے اس تصور میں انسان کے ذہن یا

جذبات سے زیادہ ارادہ کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہے۔ نانک پیغمبر اسلام کی طرح اپنے

متبعین سے اپنے اپنے کومار کے بالکل سپرد کر دینے کا مطالبہ کرتے ہیں۔

”نانک ایک درخواست کرتا ہے،

جسم اور روح تیری قدرت میں ہیں۔

تو نزدیک ہے اور دور ہے اور بیچ میں بھی ہے۔

تو دیکھتا ہے اور سنتا ہے، اپنی قدرت سے تو نے دنیا کو پیدا کیا۔

نانک کہتا ہے کہ جس حکم کی تیری مرضی ہو وہ قبول ہے۔“

پھر کہتے ہیں :-

جو کچھ مالک کرتا ہے اُسے اپنی بھلائی کے لئے سمجھو۔

عقلستدی یہی ہے کہ اُس کے حکم کی تعمیل کرو۔

جو کچھ بادشاہ حکم دے جسم و جان سے اُس پر عمل کرو۔

اسی طرح ہیں اُس کا احترام کرنا چاہیے۔

اپنے کو کھو کر ہی بادشاہ کو پا سکتے ہو، کوئی اور ہوشمندی کارگر نہیں ہے۔“

نانک انسان کی قطعی بے چارگی سے متاثر ہیں اور خود اپنے گناہوں کے اعتراف میں،

توبہ اور ندامت کا گہرا احساس ظاہر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :

”میرے گناہ بے شمار ہیں، جیسے سمندروں اور بحیروں کا پانی۔

کرم فرما، ذرا رحم کر، مجھے بچا، اس لئے کہ میں ڈرتے ہوئے پتھر کی طرح ہوں۔“

”میں دن رات افسردہ پڑا ہوا کرتا ہوں

ذلیل اور ناکارہ ہوں۔ اپنے پڑوسی کے گھر کی ہوس کرتا ہوں۔

حرص اور غصہ جو کتے ہیں، میرے دل میں رہتے ہیں۔

شریبیوں کے ملک میں، میں بھی فریبی ہوں

میں اپنے کو بُرا ہوشیار سمجھتا ہوں اور گناہوں کا بھاری بوجھ اٹھائے ہوئے ہوں۔

میں ناشکرا تھا کہ جو کچھ تو نے مجھے دیا اُس کا شکرا ادا نہیں کیا۔

میں جو برا ہوں اور بے ایمان، تو اپنا منہ کیسے دکھاؤں؟^{۱۹}

ایسا شخص جو بد صورتی کو چھپانے والے خود پسندی اور خودی کے پردوں کو اس طرح بے دردی سے بھارت کر پھینک دینے کی جرأت کرتا ہے، اس بناوٹ اور جھوٹ کو کبھی نہیں برداشت کرے گا جو مذہب کے پردے میں نمایاں ہیں۔ نانک خود اپنے اوپر بھی ذرا رحم نہیں کرتے تو قہرِ ثاودہ دوسروں کے معاملے میں بہت نرمی نہیں دکھا سکتے۔ نیکی اور بدی کے واضح امتیاز کو اچھی طرح سمجھتے ہوئے، ذہن کی قطعیت اور صفائی کے ساتھ عربی درشتی سے وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے توہمات اور رسمی باتوں کی مذمت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں :

”سونہ پکانے کے گھر، سونے کے برتن، چاندی کی بکریں، دورنگ پھلی ہوئی گنڈا کا پانی، کرتا درخت کی لکڑی، دودھ میں پکے ہوئے چاول کھانا، قسم میری روح کی، یہ چیزیں کسی کام کی نہیں، جب تک کہ حق کا نام کھبہ میں سرایت نہ کر گیا ہو۔“

کیا تیرے پاس اٹھارہ پوران ہیں؟ کیا تو چاروں وید پڑھ سکتا ہے؟ کیا تو متبرک دنوں میں نہاتا ہے، اور آدمی کی ذات دیکھ کر خیرات دیتا ہے؟ کیا تو نے روزے رکھے اور رات دن مذہبی رسمیں انجام دیں؟ کیا تو قاضی ہے یا املا، یا شیخ یا جوگی یا جنگم؟ کیا تو سے گیر دالیاں پہنا؟ یا تو نے گرجست، فرائض انجام دیے؟

خدا کو جانے بغیر موت آئے گی اور سب کو باندھ کر لے جائے گی۔^{۲۰}

نیز یہ کہ :

وہ جو پتھروں کی پوجا کرتا ہے، یا توافل کو جاتا ہے، جنگلوں میں رہتا ہے،

اور دنیا کو ترک کر کے مارا مارا پھرتا ہے اور ڈانوا ڈول ہوتا ہے۔

تو اُس کا پر اگندہ دماغ کیسے پاک ہو سکتا ہے؟“ ۲۱

وہ اوتار کے اُتاریے کو رد کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں:-

”نانک خدا آزاد ہے، رام اپنی قسمت کو نہ بدل سکا“ ۲۲

اور ذات پات کی عدم مساوات کو بھی :

”میں چار ذاتوں میں سے کسی میں نہیں ہوں“ ۲۳

اور کہتے ہیں :

”نانک اُن کے ساتھ ہے جو پنج ذاتوں سے بھی پنج ہیں۔

نہیں بلکہ پنج سے بھی پنج۔ بڑوں کی وہ کیسے برابری کر سکتا ہے؟“

”جہاں لے، نانک تو پنج لوگوں کو دیکھتا ہے، تیری نظر مرہمت اُن کا انعام ہو“ ۲۴

مسلمانوں سے وہ کہتے ہیں :

”لطف و عنایت کو اپنی مسجد بناؤ، خلوص کو اپنی جانناز، مناسب اور جائز

کو اپنا قرآن،

انکسار کو اپنا ختنہ، اخلاق کو اپنا روزہ، اس طرح تم مسلمان ہو گے۔

نیک صلیں کو اپنا کعبہ، حق کو اپنا پیر، اچھے اعمال کو اپنا ایمان اور نماز،

اللہ کی رضا کو اپنی تسبیح۔ تو لے، نانک خدا تیری عزت کی حفاظت کرے گا۔“ ۲۵

پھر ایک آدمی کو نجات حاصل کرنے یا اپنی روح کی روشنی کو خدا کی روشنی

میں ملانے کے لئے کیا کرنا چاہیے؟

چار چیزیں ضروری ہیں :

خدا سے ڈرو، نیک کام کرو۔ اُس کے نام کے کرم پر بھروسہ کرو اور ایک ہنسا

کو لو جو تھیں منزل مقصود کو جاننے والا راستہ بتائے۔

اول الذکر کے بارے میں نانک کہتے ہیں :

”اُس دن سے دُرتے رہو جب خدا تمہارا انصاف کرے گا“ ۲۵
 اور یہ کہ : ”خدا کے خوف کو اپنے دل میں رکھو، تو موت کا خوف دُر کر بھاگ
 جائے گا“ ۲۶

دوسری بات کے بارے میں اُن کے اقوال اتنے زیادہ ہیں کہ اُن میں سے انتخاب
 مشکل ہے نیکی کی تعریف اور بدی کی بُرائی یہ دونوں موضوع ایسے ہیں کہ وہ بار بار اور
 بے تکان دہراتے ہیں۔ تاہم یہ بات وہ بخوبی یاد رکھتے ہیں کہ محض احکام و نواہی کی فہرست
 کافی نہیں ہے۔ اور یہ کہ اندرونی روح کا صحیح انداز لا زماً اخلاقی چلن ہے۔ وہ یہ بھی جانتے
 ہیں کہ مردوں اور عورتوں کو دنیا میں رہنا ہے اور اپنے اپنے پیشوں کا کام کرنا ہے اور جو مذہب
 صرف تارک الدنیا فقراء اور سادھوؤں کے لئے مناسب ہو وہ ایک برسرِ کار قوم کے لئے
 جو سماجی کاموں میں لگی ہو عقیدہ نہیں ہو سکتا، اس لئے وہ ایک درمیانی راہ کی تلقین
 کرتے ہیں جو درویشی اور احساسات کی بے کواک تشفی کے بیچ میں ہو، یا یوں کہئے کہ وہ دل
 کی درویشی اور جسم و دماغ کے دنیاوی افعال کو باہم ملائے کی تلقین کرتے ہیں۔
 نیکیوں کی ایک مختصر فہرست یہ ہے :

انکسار کی مشق کرو، غرور چھوڑ دو، دماغ کو قابو میں رکھو، خدا کو نہ بھولو، ایماندار
 بنو، نظر رکھو پاتنج برے جذبات کو روکو، قانع رہو ۲۷، باہر نسلی نیکی کی مثالیں لوگوں کے
 روزمرہ کے مشاغل سے دینا پسند کرتے تھے جیسے :

”زہد کو اپنی بھٹی بناؤ، سپردگی کو، بازار گرو“

سمجھ کو اپنی نہانی، علم الہی کو اپنے اوزار،

خدا کے خوف کو اپنی دھونکتی، رہبانیت کو اپنی آگ،

محبت خداوندی کو اپنی کھٹائی اور خدا کے نام کو اُس میں گلاؤ،

سچی شکست میں کلام دھیلے گا۔

یہ اُن لوگوں کا عمل ہے جن پر خدا نے مرحمت کی نظر ڈالی۔
 نانک، وہ مہربان ایک نظر کرم سے انھیں نہال کر دیتا ہے۔^{۲۹}
 نانک تناغ ارواح کے قایل تھے اور اُن کی تعلیم تھی کہ پدی کرنے والے برپیدیش
 و موت کی زحمت میں مبتلا رہیں گے، یہاں تک کہ اُن کے دل صداقت کی طرف مائل
 ہو جائیں لیکن بظاہر اُن کی تشفی نہیں ہوتی کہ محض تناغ گناہ سے باز رکھنے کے لئے کافی
 ہے اور اس لئے جو لوگ نمکی کے سیدھے راستے پر نہ چلیں انھیں شدید ترین سزاؤں سے
 ڈراتے ہیں وہ کہتے ہیں:

”گناہ کار جنھوں نے خلاف ورزی کی ہے وہ بانہ مہ کرے جائے جائیں گے۔
 اُن کے گناہوں کا بوجھ اتنا بھاری ہو گا کہ اُسے اٹھانہ سکیں گے۔
 دھلوان سٹرک جو اُن کے آگے ہے وہ تاریک ہے اور جلا د اُن کے پیچھے آ رہا ہے۔
 آگے ایک آگ کا سمندر ہے، وہ کیسے اُسے پار کریں گے؟
 کوئے انسانوں کی کھوپڑیوں پر کھڑے ہیں اور سعلوں کی بارش کی طرح تیز تر ہو چکا
 مارتے ہیں۔“

نانک، جب سزا خدا کے حکم سے ہو تو انسان کہاں بھاگ کر بچ سکتا ہے؟^{۳۰}
 اور اسی سلسلہ میں وہ اُس ہولناک انجام کی تشریح کرتے ہیں جو اُن کے لئے تقدّر
 ہے۔ یہ اس قدر ہولناک ہے کہ الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتا ہے۔ ایسے انجام سے انسان
 کو خدا کا رحم ہی بچا سکتا ہے۔ خوش قسمتی سے خدا ہر وقت مدد کے لئے تیار ہے۔ اگر ایک لمحہ
 کے لئے تو اپنے دماغ کو قابو میں کرے تو خدا تیرے سامنے ہو گا۔^{۳۱} اور یہ کہ ”جس کی طرف
 خدا رحم و کرم کی نظر کرتا ہے اُسے بخشش عطا کرتا ہے۔“^{۳۲} نیز یہ کہ ”محض اُس کے نام کی
 تکرار نجات دلا سکتی ہے۔“^{۳۳} اُس کے عطیے بیش بہا ہیں، اُس کی نشانیاں بیش بہا ہیں،
 اور اُس کے احکام بیش بہا ہیں۔^{۳۴} اچھے اعمال، مقررہ خیراتیں اور لوگ اور مقدس

کتابوں کا مطالعہ اور مراقبہ: نانک یہ تدبیریں کچھ کارگر نہ ہونگی۔ اُس کے کرم کی نشانی سچی ہے؟ ۳۵

تمام صوفیوں کی طرح نانک نے بھی یہی تعلیم دی کہ روح کے خدا کی طرف سفر میں ضروری ہے کہ کوئی گرو بہت کرے۔ اُن کے نظام میں گرو کی وہی حیثیت ہے جیسی کبیر کے یہاں۔ محسن فانی نے جو ہندوستان کے مذاہب کا پرچہ جو شش محقق تھا، اور بہت سے سترھویں صدی کے بزرگوں کا ہم عصر اور دوست تھا، سکھ عقیدہ کی بہت واضح تشریح کی ہے۔ وہ کہتا ہے: ”جب نانک کا انتقال ہوا تو ان کی روح انگد کے جسم میں چلی گئی جو نانک کا رازدار خادم تھا۔ انگد نے مرتے وقت اپنی روح امرداس کے جسم میں منتقل کر دی اور امرداس نے اسی طرح اپنی روح رام داس کے جسم میں منتقل کی اور پھر رام داس نے مرتے وقت اپنی روح ارجن مل کے جسم میں، مختصر یہ کہ اُن کا (سکھوں کا) یہ عقیدہ ہے کہ محض نام کی تبدیلی سے نانک اول، نانک دوم ہو گئے اور اسی طرح پانچویں گرو ارجن مل تک؟ ۳۶

گرو جیلے کی اُس راستہ پر راہنمائی کرتا تھا جس کی چار منزلیں ہیں: سرن کھنڈ، جنن کھنڈ، کرم کھنڈ اور پنج کھنڈ۔ جو نانک پرکاش کے مصنف گورمکھ سنگھ کے بیان کے بموجب صوفیوں کی سحریت، معرفت، طریقت اور حقیقت کے مطابق ہیں۔ ۳۷ یہ راستہ بالآخر اُس منزل تک پہنچا دیتا ہے، جو عقیدت مند کو بہت ہی عزیز ہے۔ جہاں موت کا خون ختم ہو جاتا ہے پیدائش اور موت کے پہیے کی گردش ختم ہو جاتی ہے، جہاں انسان بالآخر اُس روشنی سے مل جاتا ہے جس سے وہ نکلا تھا۔

گرو نانک کے الفاظ اور خیالات میں اسلام کا اثر اتنا گہرا اور نمایاں ہے کہ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ بظاہر وہ صوفی علوم سے سرشار تھے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے کہ ہندو کتب مقدسہ سے انھوں نے کس قدر استفادہ کیا۔ ان کتابوں کا حوالہ انھوں نے بہت کم دیا ہے اور اس سے یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک

اور پورا نیک لٹریچر سے اُن کی محض سرسری واقفیت تھی۔ جو کچھ بھی ہوا اتنی بات یقینی ہے کہ خود اُن کے اپنے ذہن میں یہ تصور بالکل واضح تھا کہ وہ دنیا میں ایک خاص مقصد سے آئے ہیں اور وہ مقصد یہ ہے کہ یہ اعلان کر دیں کہ :

”بارگاہ الہی ہم پہونچنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہاں ایک ہی ابدی مالک کی حکومت ہے۔“^{۲۸}

نانک نے جو مذہبی تحریک شروع کی تھی، وہ اُن کے جانشینوں کے ماتحت آگے بڑھتی رہی۔ اس کا شدید اخلاقی لہجہ اور اُس کی قطعی احتیاط پسندی ایسے غماص رکھنے والوں نے اسے ہندوستان کی دوسری ایسی ہی تحریک سے ممتاز کر رکھا تھا۔ اس کی بے لوث فطرت اپنے ساتھ شہادت کے امکانات اور ایک منظم جماعت کے تخم رکھتی تھی۔ سلطنتِ مغلیہ کے آخری دور کے منتشر سیاسی حالات نے ان امکانات کو موقع دیا، اور تخم بار آور ہوا۔ بعد کے گرد چارونا چار سیاست کے گرداب میں گھس پڑے اور انھوں نے ایک مذہبی نظام کو جنگجو سماج میں بدل دیا۔ لیکن گو سکھوں نے اپنا نظام بدل دیا، اُن کے مذہب پر گردِ نانبک کی تعلیمات کا ٹھپہ تقریباً بدستور باقی رہا۔^{۲۹}

سولہویں صدی کے بزرگ

کبیر اور نانک انتہا پسند مکتب خیالات کے رہنما تھے۔ ان کے زمانے ہی میں ان کے بہت سے مددگار تھے اور ان کے بعد صدیوں تک بے شمار ماننے والے ہوئے۔ رام نند کے بارہ چیلوں میں سے کبیر کے علاوہ چار نے اپنے بھجن چھڑے ہیں، یعنی دھنا، پیپا، سائیں اور رائیداس، اول ان ذکر میں کے بھجن سکھوں کی ادبی گرنتمہ میں محفوظ ہیں۔ اور رائیداس کی تعلیمات جمع کر کے ایک شائع کی گئی ہیں۔

دھنا ذات کا جاٹ تھا اور کہا جاتا ہے کہ شکر ع میں پیدا ہوا۔ وہ راجپوتانہ کا تھا، جہاں سے وہ رام نند کا چیل بننے کے لئے بنارس چلا گیا۔ نا بھاجی اور پر یاد اس نے اس کی زندگی کے مافوق الفطرت واقعات بیان کئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلے بت پرست تھا، پھر اس کے اندر ایک انقلاب پیدا ہوا اس لئے کہ وہ کہتا ہے:

”و جب گرو نے علم اپنی میرے سینہ میں داخل کیا تو میں نے خدا کا دھیان کیا اور اپنے دل میں تسلیم کیا کہ وہ ایک ہے۔ میں نے خدا کی محبت اور خدمت قبول کی ہے، اور اسائیش سے ہوں۔ میں شکم سیر اور مطمئن ہوں اور میں نے نجات حاصل کر لی ہے۔ خدا کی وہ روشنی جس سے کائنات معمور ہے جس کے دل میں ہے وہ خدا کو پہچانتا ہے اور اُسے فریب نہیں دیا جاسکتا۔“

بھگت مالا اور اس کی شریعت میں گنگا ون گدھ کے راجہ پیپا کا مفصل حال لکھا ہے اور جو عجیب و غریب واقعات اس کی زندگی میں گزرے اور جتنے لوگوں کو اس

نے اپنا ہنسیاں بنایا اُس کے بہت سے حقے بیان کئے ہیں۔ میکالیف نے ایک بھجن کا ترجمہ کیا ہے جو گرتھ میں ہے اور جس سے وہی رجحان معلوم ہوتا ہے جو اُس کے ہمعصر سر بزرگوں کا تھا۔ یعنی یہ کہ خدا بنیادی روح ہے اور گردِ خدا تک پہنچنے کا وسیلہ ہے اور یہ کہ پرستش داخلی ہونا چاہیئے۔

سائیں ایک حجام تھا جو باندھو گڈھ (موجودہ ریوان) کے راجہ کے دربار میں رہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ راجہ کا روحانی معلم ہو گیا تھا بھاجی نے اُس کا ایک قصہ بیان کیا ہے جس سے اُس کا خدا پر بھروسہ اور خدا کی مدد کرنے پر آمادگی ظاہر ہوتی ہے۔

راجہ اس چمڑے کا کام کرتا تھا اور اس طرح اس کی ذات سماجی حیثیت سے بہت نیچی تھی، وہ بنارس میں پیدا ہوا۔ اُس کے باپ کا نام رکھو اور ماں کا پرنیا تھا۔ وہ مذہبی آدمیوں اور بزرگوں کا معتقد تھا اور جو کچھ پیسے اپنے باپ سے پاتا تھا تھا انھیں لوگوں پر خرچ کر دیتا تھا۔ آخر کار اُس کا باپ ناراض ہو گیا اور اُسے گھر سے نکال دیا۔ اس کے بعد وہ ایک ٹوٹے بھونڈے میں اپنی بیوی کے ساتھ رہنے لگا اور پوجا پاٹ کر کے اور جوتے ٹانگ کر انہی گزراوقات کرنے لگا۔ اُس کی سادہ اور قانع زندگی سے لوگ اُس کی طرف مائل ہونے لگے اور کہا جاتا ہے کہ ایک راجپوت رانی نے اُسے اپنا گرو بنالیا۔

اُس کے بھنوں میں آنکسار اور خود سپردگی کا جذبہ ہے۔ وہ خدا کی قدرت اور روح اور اُس کے انسان اور دنیا سے تعلق کے اونچے فاسطیانہ تعلیمات میں نہیں پڑتا تھا۔ اُس کی اہم تعلیمات کبیر کی تعلیمات سے مختلف نہیں ہیں اور کبیری کی طرح وہ بختہ اور نیز فارسی زبان اور صوفیوں کی اصطلاحات ہندو مذہب اور اسلام کو ایک تیلنے میں استعمال کرتا تھا۔ وہ خدا پر اعتقاد رکھتا تھا جو مطلق اور سب کا مالک ہے اور متحد الذات ہے۔ وہ کہتا ہے:

”گو بند غیر محرک، غیر متشکل، غیر پیدائشہ، بے مثل، بے خوف خوام والا محدود
نظر اور عقل سے دور، ناقابل تقسیم، غیر مشروط اور انتہائی مسرت ہے۔“
”ہری سب میں ہے اور سب ہری میں ہیں۔“
اور ذات سے بچنس :

”تو میں ہے اور میرے اور تیرے درمیان فرق ایسا ہے جیسے سونے کے
برتن میں پانی اور بہتے دریا کے پانی میں۔“
اس طرح گو وہ ایک ہے مگر کثرت میں :
”ہری ایک کثرت، میں اور کثرت ایک میں۔ میں کیسے کہہ سکتا ہوں کہ کوئی وہ سرا ہے
اور ”وہ ایک ہے اور فریب نظر میں دو“ وہ

لیکن اس سے نزدیک خدا کسی اوتار کے ساتھ ایک ہی نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے :

”اے برادر رام میں جو لوگ خدا کو دیکھتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔“

راشد اس دنیا کا بند کا کھیل سمجھتا ہے اور اس خیال پر مایل ہے کہ یہ سب
نظر ہے، یا کم از کم اس قابل نہیں ہے کہ اس پر زیادہ توجہ دینی جائے۔

”وہ ایک بازی کی طرح اسے مچاتا ہے، اُس کے کھیل کا راز کوئی نہیں جانتا۔
کھیل جھوٹ سے لے کر المیہ پہنچنے والا کھیل ہے۔ یہ جاننے سے دماغ مطمئن ہو جاتا ہے۔“
پھر یہ کہ : ”ہمالی ہے۔ مایا (فطرت) خالی ہے۔ بغیر ہری کے تو خالی خالی
زندگی خراب کی۔ مندر اور عیش کی زندگی خالی ہیں، اور دوسرے خداؤں سے
وابستگی بھی خالی ہے۔“

راشد اس کو اس کے کرم پر کامل اعتماد ہے۔ اس لئے کہ :

”کیا وہ اجبیلا ہاتھی اور طوائف کی مدد کو نہیں آتا“ اور اگر وہ ان کی بھریں
دور سکتا ہے تو بلاشبہ وہ راشد اس کے لئے بھی یہی کرے گا۔ تاہم اُس کے طرز میں

ایک خوشگوار خود رانی ہے :

”تو نے مجھے غریب نظر دیا، کی زنجیروں میں باندھا ہے، اور میں نے تجھے محبت کی زنجیروں میں جکڑا ہے، میں اپنے کو آزاد کرنے کی کوشش کر رہا ہوں، لیکن جب میں آزاد ہو جاؤں گا تو تیری پرستش کون کرے گا؟“

دوسرا رویہ کامل سپردگی اور عجز کا اس کا معمول ہے :

”اے رام تو ہی اکیلا عاقل ہے، تو ابدی طور پر بلا بھیس کے ہے۔ تو بادشاہوں کا بادشاہ (سلطان) ہے۔ میں تیرا شکستہ بندہ ہوں۔ میں بد تہذیب اور بد قسمت ہوں۔ میں بے عقل، احمق اور بدی میں مبتلا ہوں۔ میں گنہگار ہوں، غریب ہوں، بے پردہ، بزدل اور سیاہ قلب، تو قادر ہے، اور مجھے سزا دے گا، لے جانے کی قدرت رکھتا ہے، میں حرصیں اور چالاک ہوں۔ یہ میرا جسم شکستہ اور پارہ پارہ ہے، اور میرے دماغ میں نہایت سے اندیشے بھرے ہیں۔“

رائیڈ اس اپنے مالک (صاحب) سے التجا کرتا ہے : مجھے اپنا دیدار نصیب کرو۔ اور اس لئے وہ اُسے اپنے دل کے اندرونی گوشے سے پکارتا ہے :

”مجھے بچا، مجھے بچا، اے تین دنیاؤں کے محترم آقا۔“

اس لئے یہ ضروری ہے کہ تمام خارجی رسوم، یا تراپیں، روزے، سمرنڈانا، مندروں میں گانا اور ناچنا، بتوں پر چڑھانا، ترک کئے جائیں اور ایک خدا میں اپنے کو کھو کر جیسے ندی اپنے کو سمندر میں کھو دیتی ہے، اُسی ایک خدا کی پرستش کی جائے۔ گوکہ ”میری ذات پنج ہے، میرے اعمال پنج اور میرا پیشہ بھی پنج ہے،“

لیکن رائیڈ اس کہتا ہے کہ مالک نے مجھے اونچا کر دیا ہے۔“

کبیر کے بہت سے حیلے تھے جنہوں نے اُن کے پیام کو سارے شمالی ہندوؤں میں پھیلا دیا۔ انہوں نے پنتھ کی بارہ شاخیں قائم کیں جن میں سے ہر ایک کسی براہ راست

چیلے کو دہنایا میر تسلیم کرتی تھی۔ بعض شاخیں تو محض نام کی تھیں جنہوں نے اپنی جگہ جڑ نہیں پکڑی، لیکن اور شاخوں نے اہم فرقی بنائے۔ کبیر کے ایک براہ راست چیلے سروت گوپال داس نے بنارس میں اُن کی جانشینی کی اور گھر، جگتا مٹھ اور دوار کا میں اُسے تسلیم کیا گیا۔ بھگور بھگوان، داس بیگ کا مؤلف کہا جاتا ہے۔ دوسرے اس بہت سی نظموں کا مصنف تھا، جن میں کبیر کو اُس کے سوالات کا جواب دیتا ہوا دکھایا گیا ہے۔ جیون داس غالباً مشہور ست نامی فرقہ کا بانی تھا اور کمال جن کو ادی گونٹھ میں ایک طنزیہ فقرے ”ڈوبابنس کبیر کا جن کے پوت کمال“ سے یاد کیا گیا ہے اُس کے نظام مغربی ہند میں مقلدین تھے دوسروں کا ذکر غیر ضروری ہے۔

بعد کی نسل والوں میں ایک بہت ہی اہم دادو دیال تھے۔ داستان کے بیان کے بموجب دادو ونداں تھا جو ماروار کے ایک گاؤں نارائینا سے آیا اور اکبر بادشاہ کے زمانے میں تھا۔ دادو کی ذات کے بارے میں دلسن نے داستان کی تقلید کی ہے۔ مگر یہ کہا ہے کہ وہ احمد آباد میں پیدا ہوا اور اپنی سینتیسویں سال کی عمر میں نارائینا آیا، جہاں وہ مرتے وقت تک رہا۔ لیکن فارگوہر اور ٹریل کا بیان ہے کہ وہ احمد آباد میں ایک برہمن خاندان سے ۱۵۴۳ء میں پیدا ہوا۔ لیکن سدھاکر ددیو بدی کو اس سے اختلاف ہے اور اس کا خیال ہے کہ دادو دتا بن یا موچی تھا اور اُس کا خاندانی پیشہ کنویں سے پانی نکالنے کے لئے چمڑے کے ڈول (موٹ) بنانا تھا۔ اُس کا پہلا نام جہا بلی تھا۔ اور اپنی پہلی بیوی کے مرنے کے بعد اُس نے دنیادی مشاغل ترک کر دیئے اور کمال کا چیلہ ہو گیا۔ ددیو بدی نے اپنے خیال کے ثبوت میں ذیل کا شعر پیش کیا ہے

”میں نے سچا اور کامل گرو پایا جس نے مجھے حقیقت کی تعلیم دی۔
دادو موٹ ہے اور جہا بلی وہ طرف جس نے مکھن بلو کر کھا لیا۔“

دادو نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ راہپوتانہ میں گزارا اور وہ اجمیر و دہلی، امیر اور دوسرے مقامات پر بھی گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اکبر سے بھی ملاقات کی۔ وہ نارائینیا میں ۱۶۰۳ء میں فوت ہوا۔ اُس کی شاعرانہ تصنیفات پانچ ہزار اشعار پر مشتمل ہیں جو ابواب میں منقسم ہیں۔ ہر باب ایک اہم مذہبی مسئلہ پر ہے۔ ان کی زبان برج بھاشا اور راہستھان کی مخلوط بولیوں کی ہے۔ بعض اشعار پنجابی میں ہیں اور کئی رنجیت اور بگڑھی ہوئی فارسی میں۔ آخر الذکر کی دو ایک مثالیں یہاں دی جاتی ہیں :

بے ہر، گمراہ، غافل، گوشت خوردنی
بے دل، بدکار، عالم حیات مُردنی^{۱۳}

جس کا ترجمہ کچھ اس طرح ہو سکتا ہے :

انسان بے رحم۔ گمراہ، غافل، گوشت خور، سنگ دل، بدکار ہیں۔ زندہ مگو
بے جان۔

نیز :- کل عالم بچے دیدم ارواح اخلاص
بد عمل، بدکار، دوی پاک، یاران پاس

جس کا مطلب یہ ہے کہ :

اُس نے ساری کائنات کو ایک ہی پایا اور خالص رو میں بُرے اعمال
سے پاک اور دونی کا گناہ دوست کے ساتھ۔

پھر ایک پوری نظم ہے، جس کا پہلا شعر یہ ہے :

موجود خبر، محبوب خبر، روح خبر و ہود
مقام پہ چہیز است دادنی سجد^{۱۴}

جس کا ترجمہ کچھ اس طرح ہو سکتا ہے :

موجود معلوم ہے، محبوب معلوم ہے، روحیں معلوم ہیں، وجود کا مقام کیا ہے

جسے سجدہ کرنا چاہیے۔

داد کے بقول وجود کا مقام یہ ہے :—

جب اسفل ذات (نفس) غالب ہو، نخوت قابض ہو اور غصہ، نفسانیت،
ودنی، جھوٹ، حرص اور ضد موجود ہوں تو وہاں نیکو کاری کا نام نہ ہوگا۔

ارواح کا مقام یہ ہے :

جب محبت پرستش، اطاعت، اتحاد، پاکی رحم، راستی اور اچھائی موجود
ہوں تو نیکو کاری کا نام قریب ہے۔

معبود کا مقام یہ ہے :

وہ ایک ہے، جمال کا خوبصورت جلوہ حیرت انگیز ہے، جام سرشاری پینا
تعجب خیز ہے۔

حیوانی درجہ یہ ہے کہ :

جب آدمی گمراہ اور بے پروا ہو جائیں۔ پہلا قدم شریعت کا اتباع ہے کسی
عائق سے اچھائی، برائی اور جائز و ناجائز کا علم حاصل کرنا۔

اس کی تکمیل کے بعد یہ ضروری ہے کہ دنیا کو ترک کر دے اور پردہ زاد ہر لمحہ خدائے برتر

کو یاد کرے۔ عاشق سے محبت کرے، درد محسوس کرے، شکوہ کرے اور روئے۔

پھر معرفت کا مقام یہ جاننا ہے کہ پانی، آگ، عرش، کرسی، سب سبحان کی
شکلیں ہیں، جس نے شرر کی صورت اختیار کر لی ہے۔

حقیقت مل گئی، میں نے نور کو دیکھ لیا، مقصود مل گیا جو دوست کا دیدار ہے

آدم کی ارواح مستی کی ہستی ہیں۔

میں نے صاف صاف کہہ دیا تھا کہ کس قسم کی منزل میں نے حاصل کی۔ پیروں

نے مریدوں کی روح کو معبود کے راستے کی اطلاع دیدی ہے۔

دادو نے مسلمانوں کا جو حال بیان کیا ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقیدہ کے تعصبات سے وہ کتنا بلند ہو گیا تھا اور مذہب کی داخلی حالت پر کتنا زور دیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”دادو، اُس کے وجود کا حوضِ دل کے اندر ہے اور وہیں میں اپنا پورا وضو کرتا ہوں، اللہ کے سامنے وضو کر کے میں وہاں نماز پڑھتا ہوں۔“
دادو اپنے جسم کو اپنی مسجد بناتا ہے۔ وہ جماعت کے پانچوں ارکان اور ملا امام کو اپنے دماغ میں پاتا ہے، ناقابلِ بیان خدا خود اُس کے سامنے ہے اور وہیں وہ سجدہ اور سلام کرتا ہے۔

دادو سائے جسم کو تسبیح سمجھتا ہے جس پر کریم کے نام کا ذکر کیا جاتا ہے۔ روزہ ایک ہی ہے، دوسرا نہیں، اور کلمہ وہ خود ہے۔

اس طرح دادو یکسوئی کی توجہ کے ساتھ اللہ کے حضور تک بلند ہوتا ہے اور خود عرش سے اوپر ہو کر وہاں پہنچتا ہے جہاں رحمان کا مقام ہے۔

”پرستار دادو روزا ایسا ہی کرتا ہے جب تک کہ اُسے موت نہ آئے اور مالک کے دروازے پر کھڑا ہوتا ہے۔ نہ اُسے چھوڑنا ہے نہ وہاں سے جانا ہے۔“

دادو غالباً اپنے پیشرووں سے زیادہ تصوف کی معلومات کا اظہار کرتا ہے۔ شاید اس لئے کہ وہ کمال کا چیدہ تھا، جس کا دھچان غالباً دوسروں سے زیادہ اسلامی طرزِ خیال کی طرف تھا۔ یا شاید اس لئے کہ مغربی ہند احمد آباد اور اجمیر کے صوفیاء خدا کے متلاشیوں پر خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان بہ نسبت مشرق کے صوفیاء کے بہت زیادہ اشراف تھے۔ بہرِ نوع ان کی تعلیمات کا یہ اثر تھا کہ دادو ہندو مسلم اتحاد کا زبردست حامی بن گیا۔ وہ بار بار اس جذبہ کو دہراتا ہے:

”ہر طرف میں خواہ وہ ہندو ہو یا مسلم ایک ہی روح ہے۔“

”لے اللہ، رام، میرا فریب نظر جاتا رہا، ہندو اور مسلمان میں، مطلق کوئی فرق نہیں ہے۔“ ۱۹

نیز یہ کہ :-

تو ایک ہی غیر مرئی الہی ہے۔ تو ہی رام اور رحیم ہے۔ تو جیل اتار مالک ہے، تیرے نام کیشو اور کریم ہیں۔“ ۲۰
اور وہ سوال کرتا ہے :

”برہما، وشنو اور ہیش کا پتہ کیا ہے؟ محمد کا دین کیا ہے اور جبریل کی راہ کیا ہے؟ ایک ہی اللہ ان کا پیر و مرشد ہے۔ دادو اپنے دل سے جانتا ہے کہ وہ کس کے عقیدت مند تھے، غیر مرئی الہی حجت گروہ ہے۔ اُس کے ماسوا کوئی نہیں ہے۔“ ۲۱

آخر میں دادو کہتا ہے :

”دونوں بھائی ہاتھ اور پیر ہیں، دونوں بھائی، دوکان ہیں، دونوں بھائی دادو نکھیں ہیں، ہندو اور مسلمان۔“ ۲۲

رسم اور طریقہ، مبلغین، ذات پات، مورقی پوجا، اتار یا تراؤں، رسمی طہارت وغیرہ کے بارے میں دادو کے خیالات وہی تھے جو اُس کے گرو کبیر کے تھے اور اُس کے نزدیک انکیلہ خدا ہی ضروری اور کافی ہے :

”میں پنڈت نہیں ہوں اور مطالعہ کا فائدہ نہیں جانتا۔ علم کے بارے میں میں نے نہیں سوچا۔“

میں پیغمبر نہیں ہوں، نور کو نہیں جانتا اور چہرے کی زیبائش نہیں کھتا ہوں۔ میں درویش نہیں ہوں، اپنے احساسات پر مجھے قابو نہیں ہے۔ میں نے باتیں نہیں کی ہیں۔

میں مندروں کا پجاری نہیں ہوں اور دھیان پر میرا اعتقاد نہیں ہے۔
 میں یوگ کا مشتاق نہیں ہوں، اور پوجا کے طریقوں سے ناواقف ہوں۔
 میں کچھ اور بھی نہیں جانتا، اور آخر کسی اور چیز کی ضرورت ہی کیا ہے؟
 دادو نے اپنی ساری روح ایک خوبصورت گوبند کی حفاظت میں دیدی ہے^{۲۳}
 خدا اور دنیا اور انسان کے بارے میں اُس کے خیالات اپنے پیش روں
 سے مختلف نہیں ہیں۔ وہ خدا کی وحدت پر اصرار کرتا ہے اور اُسے بالاتر اور محیط کل
 کے دو رخوں سے دیکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک خدا ایک ہے، ناقابلِ تغیر، غیر فانی اور
 ناقابلِ ادراک ہستی ہے، وہ روشنی، تابانی، نور چراغاں اور کامل ہے۔ وہ تمام
 ہستیوں کے دل کے اندر ہے۔ ”میں خود اپنے اندر رہتا ہوں“ میں خود ہی اپنا مکان
 ہوں، میں عرش میں ہوں، میں خود ہی اپنا سہارا ہوں، میں اپنے ہی پرچھرموں، کریم،
 واحد خالق یہ کہتا ہے۔ ”۲۴“ اور ساری فطرت خود اُسی کی صورت ہے۔ کیونکہ
 وہ سب میں ہے۔ ”۲۵“ اُسی کے ساتھ وہ خالق اور آقا ہے۔ ”ایک ہی لفظ سے اُس
 نے سب کو پیدا کیا“ اور وہ ارادہ کرتا ہے اور تخلیق عدم سے وجود میں آجاتی ہے
 اور پھر عدم میں چلی جاتی ہے۔

انسان جب تک اُس سے الگ ہے گنہگار ہستی ہے۔ اُس کی نجات اسی میں ہے
 کہ اس پردے کو مٹا دے۔ یہ سمجھ لے کہ تمام خیریت اور دوائی اور حیات کی دنیا خوشی
 اور دکھ کھیل اور فریبِ نظر ہے۔ وہ صمرا کے سراب کے مانند ہیں جس کے پیچھے پیایا
 دوڑتا ہے اور ناکام رہتا ہے۔ اُسے جانتا اور اُس سے محبت کرنا ہی صرف ایک نجات
 کی راہ ہے۔ اُس کے اندر رہنے کے لئے خود کو بار بار ہی ایک انضباط ہے جو شخص اُس
 راہ پر گامزن ہوتا ہے اُسے اپنی بہان کی قربانی دینے کے لئے تیار رہنا چاہیے اُس لئے کہ اُس
 کا سابقہ خوفناک رکاوٹوں سے ہوگا۔ وہ تھک جائے گا۔ آزرده ہوگا اور کرب

سے بے چین ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ چیخ اٹھے گا: ”میری روح سخت اذیت میں ہے اس لئے کہ لے خدا میں تجھے بھول گیا ہوں۔ میں درد کو برداشت نہیں کر سکتا، تجھے نجات دے۔“ ۲۷ لیکن اگر وہ ثابت قدم رہے تو سارے بادل چھٹ جائیں گے اور سورج چمکنے لگے گا اور دشمنی اس کی روح کو منور کرے گی اور حیرت زدہ ہو کر وہ پکارا اٹھے گا:

”اے رام، میرے خدا، میں حقیر ہوں۔ کوئی تیری انتہا کو نہیں پاسکتا۔ برہما، منک اور نار و تجھے دیکھ نہ سکے۔ میں جو ناچیز اور حقیر اور تنگ خیال ہوں مجھے تو نے اپنے دیدار سے فیض کام کیا۔“ ۲۸

دادو کا عقیدہ تھا کہ انسان موت و حیات کے سارے چکر کو ایک ہی زندگی میں پورا کرتا ہے، وہ کہتا ہے:

”پورا سی لاکھ زندگیوں کی فطرت تیرے ہی اندر ہے، ایک ہی دن میں کئی جنم ہو سکتے ہیں، لیکن کم ہی لوگ سمجھتے ہیں۔“ ۲۹ اور

”جتنی تبدیلیاں روح میں ہوتی ہیں اتنے ہی دوسرے جنم میں بھی آدا گون ہے جسے خالق قادر مطلق ختم کر دیتا ہے۔“ ۳۰

”روح کو اپنے جنم کی خبر نہیں ہوتی، یہ لمحہ بہ لمحہ ہوتا چلتا ہے، اس میں پورا سی تغیرات ہوتے ہیں، مگر اسے محسوس نہیں ہوتا۔“ ۳۱

مزید کہ :-

”سور اگئے، گیدڑ، شیر اور سانپ دل میں رہتے ہیں اور ہاتھی اور کیرٹے مکوڑے بھی۔ مگر پنڈت انھیں نہیں جانتا۔“ ۳۲

ان نفسی تغیرات یا روحانی حیات و موت کے سلسلے کو مٹا کر ہی کوئی خدا کی ہستی سے مل سکتا ہے۔

داد کی تعلیم ہے کہ گر و چیلے کا نگہبان (گوالا) ہے اور وہ چابک ہے جو
 دماغ کے گھوڑے کو قابو میں رکھتا ہے۔ گر و کتابوں و ید اور قرآن سے بڑا ہے،
 اس لئے کہ اسی کے ذریعے سے حقیقت معلوم ہوتی ہے اور نور کا گھر ملتا ہے،
 لیکن ٹھیک طرح کا گرد ملنا مشکل ہے۔ اس صورت میں داد کا مشورہ ہے
 کہ آدمی کو چڑیوں، جانوروں اور شیروں کو اپنا گرو بنانا چاہیے اس لئے کہ خدا
 سب میں ہے۔ داد واقعی بے عملی کا قائل نہ تھا، کیونکہ وہ کہتا ہے:

”جو شخص جانتا ہے اُس کے لئے کوشش (ادیم) سے بڑے نتیجے نہیں
 نکلتے۔ کوشش میں مسرت ہے، مگر اس کا رخ صرف مالک کی طرف
 ہونا چاہیے۔“ ۳۲

داد نے جو فرقہ قائم کیا اُس کا مرکز نارمنڈیا میں تھا، جہاں اُس کا
 انتقال ہوا۔ وہیں اس فرقہ کے لوگ ہر سال ایک تقریب کرتے ہیں جس میں داد
 پنہنیوں کو جمع ہو کر یہ موقع ملتا ہے کہ اس عظیم شخصیت کی یاد کو تازہ کریں جس نے
 عقیدہ و ملت کے اختلافات کو ایک مذہب محبت میں غرق کرنے کی کوشش کی۔
 خاکیوں کا فرقہ داد کے ماننے والوں کے ایک گروہ سے نکلا۔ اُس کا بانی
 گلہ کہا جاتا ہے جس کا نا بھا جی نے میری سری کرشن داد اس کے جیلوں میں ذکر کیا
 ہے لیکن اس سے زیادہ اُس کے متعلق کچھ نہیں معلوم۔

لوگ داد کو دلسن نے گلہ کا چیلہ بتایا ہے، مگر سنت بانی پتک مالا
 کا ایڈیٹر اسے ایک دراوڑی بزرگ و تھیل داد کا چیلہ کہتا ہے۔ یہ دھیل اس
 کون تھا؟ اس کی تحقیق مشکل ہے۔ نا بھا جی نے ایک تھیل داد کا ذکر کیا ہے جو
 رائیڈ اس کے فرقہ کا تھا۔ درامنج کے سری سمپر دایا کارکن تھا اور رائیڈ نے
 ایک تھیل داد کا ذکر کیا ہے جو سولھویں صدی کے کنڑی شاعروں میں ایک

دشمنوی گویا بھی تھا۔ ملوک داس اکبر کے زمانے میں ۱۵۷۴ء میں پیدا ہوا اور ایک سو آٹھ سال کی طویل عمر پا کر ۱۶۸۲ء میں فوت ہوا۔ کٹرہ ضلع الہ آباد اُس کی جائے پیدائش ہے۔ اُس نے شادی کی جس سے ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ جو فرقہ اُس نے قائم کیا، اُس میں معمولی دنیا دار لوگ ہیں اور کوئی درویش نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اُس کے فرقہ کی خانقاہیں کٹرہ، بے پور، اسفاج آباد (گجرات)، ملتان، پٹنہ، ممبئی، مستیا کیاں (دکھن)، کوٹھاپور، نیپال اور کابل میں ہیں۔

ملوک داس نے انہی مذہبی اصول کی تلقین کی جو اُس وقت سارے ہندوستان میں رائج ہو چکے تھے۔ وہ مذہب کی خارجی رسوم، یا ترا، مورتی پوجا، خیراتی کام وغیرہ کی مذمت کرتا ہے۔ اُس کی تعلیم ہے کہ سچا مذہب ایک دلی عقیدہ ہے۔ مایا انسان کی دشمن ہے اور اُس سے حفاظت کا راستہ صرف خدا کا نام ہے۔ یہ کہ دنیا فانی ہے اور دنیاوی رشتے کام کے نہیں ہیں۔ یہ کہ آدمی مٹی سے پیدا ہوا ہے اور مٹی میں مل جائے گا۔ یہ کہ جو لوگ روحانی زندگی سے منسلک نہیں، وہ دنیا کے کتے ہیں۔ یہ کہ نجات خود کو جاننے، عذر اور خودی کو مائے جذبات پر قابو رکھنے، گرد پر اعتماد کرنے اور خدا سے محبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہی اُس کے نزدیک سچے درویش کی تعریف ہے۔

”جو شخص پانچ عہدوں سے الگ رہتا ہے وہ خدا کا پیارا ہے، جو پیارے کو پانی پلاتا ہے۔ اُس کی خدمت کو جو بڑی سمجھتے ہیں۔ جو شخص بھوکے کو کھانا کھلاتا ہے وہ جلد مالک کو پالیتا ہے۔ جو شخص جذبات کو ترک کر دیتا ہے اور زندگی میں مرجاتا ہے اُس کے سامنے عزرائیل سر جھکاتا ہے، جو شخص دوسروں کے دکھ کو اپنا دکھ سمجھتا ہے ملوک داس اُسے سچا درویش سمجھتا ہے۔“ ۳۷

ملوک داس نے بھی مذہبی وحدت اور ہندو مسلم اتحاد کی تلقین کی ہے اور

کہتا ہے :

”کہاں ہے مالا اور کہاں تسبیح . اب جاگو اور ان پر بھروسہ نہ کرو۔
کافر کون ہے اور ملچے کون ہے ؟ سندھیہ اور نماز کو ایک جانو۔
یم کہاں رہتا ہے اور جبریل کہاں ہے ؟ خدا خود ہی قاضی ہے ، اور کون
حساب رکھتا ہے ؟

دی اچھے اور برے کاموں کا شمار کرتا ہے اور حساب کر کے جوہاں کا
مستحق ہوتا ہے وہاں بھیجتا ہے ۔

لوک داس تو کیوں غلطی کر رہا ہے ؟ رام اور رحیم دونوں ایک ہی کے
نام ہیں“ ۳۵

سندر داس دادو کا چیلہ تھا۔ وہ ۱۹۶۵ء میں موضع دیوسا میں جو راجپوتانہ
میں جیپور کے قریب ہے، پیدا ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ جب سندھ داس چھ برس کا تھا تو دادو
دیوسا آیا اور اس لڑکے کو دیکھ کر اس کی قبولِ صدرتی سے متاثر ہوا۔ اُسی وقت اُس
کا نام سندر (حسین) پڑ گیا اور نارائینیا میں دادو کے ساتھ اُس کا چیلہ بن کر رہنے لگا۔
لڑکا بہت جلد درویشی اور شاعری میں اپنی قبل از وقت ذہانت اور قابلیت سے
مشہور ہو گیا۔ ۱۹۶۳ء میں دادو کی وفات پر وہ نارائینیا سے اپنے گھر آ گیا اور تھوڑے
دن دیوسا میں ٹھہر کر بنارس چلا گیا جہاں وہ تیس سال کی عمر تک تحصیلِ علم میں مشغول
رہا اور اس کے بعد راجپوتانہ واپس آ کر اپنے گرو بھائیوں پرانگ داس اور رجب
کے ساتھ دادو کے بتائے ہوئے بھگتی کے مذہب کی تبلیغ کا کام کرنے لگا۔ اُس نے
فمپور شیادی میں رہنا اختیار کیا اور نواب الف خاں اور اُس کے لڑکوں دولت
خاں اور تعبیر خاں سے اُس کے دوستانہ تعلقات ہو گئے، نواب خود ہندی کا شاعر
تھا اور وہ سندر داس کی قابلیت کا معترف ہو گیا۔ بعد کو سندر داس نے دو شروع

کیا اور راجپوتانہ اور پنجاب کے بہت سے مقامات پر گیا۔ اُس کا انتقال ۱۶۸۹ء میں ہوا۔
 سندر داس سنسکرت کا عالم تھا۔ اُس نے فارسی اور ہندوستان کے شمال
 مغربی صوبوں کی زبانیں بھی سیکھیں۔ اُس کی تصنیف سندر ویلاس میں چوبیس باب
 ہیں۔ بعض ابواب میں ہندوؤں کے چھ فلسفی مذاہب اور راہ عمل کی بحث کی گئی ہے
 اور انسان کی نجات کے لئے انھیں ناکافی بتایا گیا ہے۔ تعمیری حصے میں اُس نے دادو
 کی تعلیم سے بحث کی ہے لیکن اپنے دلائل اور تمثیلات بشیر خالص ہندو کتابوں سے
 اخذ کئے ہیں۔ سندر داس دیگر مذہبی رہنماؤں کے برخلاف تعلیم یافتہ آدمی تھا لیکن
 اس کا زاویہ نظر اردوں کی طرح وسیع نہیں ہے اور نہ اُس کے روحانی تجربات
 اتنے زیادہ ہیں۔ ایک نظم میں اُس نے انسان کی خود فراموشی کی تشریح کی ہے :
 ”جیسے مچھلی حرص سے مغلوب ہو کر گوشت نگل لیتی ہے اور بوسے کے کانٹے اور
 کیرے میں تیز نہیں کرتی۔“

جیسے بندر اپنا ہاتھ گھڑے میں ڈالتا ہے اور اپنی مٹھی بند رکھتا ہے اور منے
 کی حرص میں کھوتا نہیں ہے۔

جیسے طوطا اپنی چونچ ناریل میں گھسیڑ دیتا ہے اور ٹسکتا رہتا ہے اور اپنی حرص
 کی وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

اسی طرح انسان اپنے جسم کے ساتھ احساسات سے مغلوب ہو جاتا ہے اور
 عیش کی خواہش میں اپنے کو بھول جاتا ہے۔“ ۳۷

بعد کے بزرگ

داود کا ایک معاصر بیربان تھا جس نے سادھون یا ست نامیوں کا مشہور فرقہ قائم کیا۔ وہ جنوب مشرقی پنجاب میں نارنول کے پاس موضع بجیر میں ۱۵۴۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ اودھو داس کے وسیلہ سے رائیداس کے فرقہ میں تھا، اور سخت موجد تھا، خدا کو ست نام (حقیقت) سے پکارتا تھا۔

وہ اپنی تعلیمات کا محرک اپنے گرد کو سمجھتا تھا، اور اپنے کو اودھو داس کہتا تھا۔ اور اودھو کو مالک کا حکم یعنی مجسم کلام خدا سمجھتا تھا۔ اس فرقہ کی تعلیمات ہندی بھاشا میں ہیں اور ان کے مجموعے کا نام پوتھی ہے جس کا احترام سکھوں کی گرنتمہ جیسا کیا جاتا ہے۔ یہ کتاب جملہ گھر جماعت خانہ، یا چوکی (مقام) میں پڑھی جاتی ہے اور شام کے اجتماع میں مرد و عورت اور بچے شریک ہوتے ہیں۔

سادھ ذات پات کے امتیازات کو نہیں مانتے اور آپس میں مل کر کھاتے ہیں اور اپنے فرقہ کے اندر آپس میں شادی بیاہ کرتے ہیں۔ وہ ایسے تصوروں پر طلاق کی اجازت دیتے ہیں جن کی سزا جماعت سے اخراج ہے۔ وہ ایک خدا کی ست نام کے نام سے پرستش کرتے ہیں، اور اس کا مثیل کسی مادی شکل میں نہیں رکھتے، اور بتوں یا انسانوں کے آگے سجدہ نہیں کرتے۔ ان کی عبادت دھیان اور نیک اعمال میں، اور ان کا آخری مقصد خدا کی ہستی میں جذب ہو جانا ہے۔ وہ مسکرات اور جانوروں کے گوشت سے پرہیز کرتے ہیں، اخلاق کا معیار بلند رکھتے ہیں اور کسی کو دوسرے پر ظلم کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان جائز

وزارت سے اپنی روزی کمائے۔ دولت کی عدم مساوات کو روکتے اور خیرات تھپ کر کرتے ہیں۔

ان کے خاص مرکز دہلی میں اور پنجاب کے رہتک اور یوپی کے آگرہ، فرخ آباد اور مرزا پور میں اور راجپوتانہ کے جے پور میں ہیں۔ اورنگ زیب کے زمانے میں انھوں نے بڑی اہمیت حاصل کر لی جب کہ لکھنؤ میں وہ بغاوت پر اٹھ کھڑے ہوئے۔ خانی خاں نے ان کی بغاوت کے ذکر میں ان کا بہت اچھا اخلاق دکھایا ہے۔ لیکن الیٹور داس نے انھیں گندہ اور شریر کہا ہے اور سب سے بڑا الزام یہ لگایا ہے کہ یہ ہندو مسلمان میں امتیاز نہیں کرتے۔ ان کے بارہ احکام ہیں جوادی اپیش ر پہلے احکام میں ہیں اور اس قابل ہیں کہ انھیں مجسہ نقل کیا جائے، یہ حسب ذیل ہیں :

۱۔ صرف ایک خدا کو مانو جس نے تمہیں بنایا ہے اور بگاڑ بھی سکتا ہے جس سے بڑا کوئی اور نہیں ہے اور صرٹ وہی پرستش کا مستحق ہے نہ کہ زمین یا دھاتا یا پتھر یا لکڑی یا اور کوئی مخلوق۔ مالک صرف ایک ہے اور اس کا ایک کلام ہے۔ جو شخص بھی جھوٹ پر دھیان دیتا ہو جھوٹ پھیل کرتا ہے اور گناہ کرتا ہے وہ دوزخ میں گر پڑتا ہے۔

۲۔ حلیم اور منکسر رہو، دنیا سے اپنی نو نہ لگاؤ۔ اپنے عقیدہ پر وفاداری سے قائم رہو اور ان لوگوں سے میل جول نہ رکھو جو اس عقیدے کے نہ ہوں۔ اجنبی کی روٹی نہ کھاؤ۔

۳۔ کبھی جھوٹ نہ بولو، نہ کسی وقت اور کسی سے کسی چیز کی زمین کی، یا پانی کی یا درختوں یا جانوروں کی بُرائی کرو۔ زبان کو ہمیشہ خدا کی ثنا و صفت میں مصروف رکھو، چوری نہ کرو، نہ دہیہ کی، نہ زمین کی، نہ جانور کی اور نہ چراگاہ کی۔ اپنی ملکیت

کو دوسرے کی ملکیت سے الگ رکھو اور جو کچھ تمہارے پاس ہے اُس پر قانع رہو۔ ہدی کبھی نہ سوچو کسی غیر مناسب چیز پر نظر نہ ڈالو خواہ مرد ہو یا عورت، ناسخ یا متا شا

۴۔ بُرائی کی گفتگو کو نہ سنو، نہ کوئی اور بات سوا خالق کی ثنا کے، نہ کہانیاں نہ گپ، نہ بہتان، نہ موسیقی، نہ گانا، بجز بھجن کے اور اس میں بھی موسیقی کا سا دماغ کے اندر چونا چاہیے۔

۵۔ کبھی کسی چیز کی حرص نہ کرو خواہ جسم کی یا دولت کی۔ دوسرے کا مال نہ لو۔ خدا تمام چیزوں کا دینے والا ہے اور جتنا تم اُس پر بھروسہ کرو گے اتنا تمہیں ملے گا۔

۶۔ جب تم سے پوچھا جائے کہ تم کون ہو تو اپنے کو سادہ بتاؤ۔ ذات کا نام نہ لو۔ بحث میں نہ آجھو۔ اپنے عقیدے پر مضبوطی سے قائم رہو، اور آدمیوں سے آس نہ لگاؤ۔

۷۔ سفید کپڑے پہنو۔ کوئی رنگ یا سرمہ یا منجن یا ہندی استعمال نہ کرو۔ نہ اپنے جسم پر کوئی نشان بناؤ، نہ پیشانی پر ذات کا امتیاز لگاؤ، نہ مالایا تسبیح یا جواہرات پہنو۔

۸۔ نشیلی اشیاء کبھی نہ کھاؤ پیو، نہ پان کھاؤ نہ خوشبو سونگھو، نہ تبا کو پیو نہ افیون چوسو یا سونگھو۔ مورتیوں یا انسانوں کے آگے نہ اپنا ہاتھ پھیلاؤ نہ سر جھکاؤ۔

۹۔ کسی کی جان نہ لو۔ نہ کسی پر دست درازی کرو۔ نہ ملامت آمیز گواہی دو نہ زبردستی کسی کی چیز لو۔

۱۰۔ ایک مرد صرف ایک بوی کرے اور عورت صرف ایک شوہر۔ مرد عورت کے آگے کا بچا نہ کھائے، مگر عورت مرد کے آگے کا بچا کھا سکتی ہے جیسا کہ

دستور ہو عورت مرد کی تابع رہے۔

۱۱۔ فقیر کا لباس نہ پہنو، نہ بھیک مانگو، نہ تحفہ قبول کرو۔ جادو کا خوف بالکل نہ

کرو نہ خود جادو کرو۔ راز بتانے سے پہلے سمجھ لو۔ سادھوں کے جلسے ہی یا ترا کے مقامات ہیں، لیکن سلام کرنے سے پہلے پہچان لو کہ سادھ کون ہے۔

۱۲۔ سادھ کو دونوں چاند کی گردشوں یا ہینوں، چڑیوں یا جانوروں کے بولنے یا نظر آنے کے توہمات میں نہ پڑنا چاہیے۔ اُسے صرف مالک کی رضا تلاش کرنا چاہیے۔

ان احکامات پر تبصرہ غیر ضروری ہے۔ ان کی محکم معقولیت اور احتیاط پندی ظاہر ہے جو اسلام سے لی گئی ہے اور اُس کے آگے بڑھ گئی ہے۔ بیربھان کی پکار نے لکار کا کام کیا ہو گا اور جو لوگ توہمات اور تاریکی کے خلاف عقل اور روشنی کے لئے جدوجہد کر رہے ہوں گے انھیں ایک ساتھ جمع کر لیا ہو گا۔ کیا ہی عجیب و زمانہ گا جس میں ایک ساتھ کبیر، نامک، دادو اور بیربھان وجود میں آئے اور جس میں انھیں اپنی کٹافتوں کے دور کرنے والے پیام کو دنیا میں پھیلانے کا موقع ملا ہو گا۔ سادھوں کا حال اُن کے ایک بھجن پر ختم کیا جاتا ہے جس سے اس مذہب کی گہری عقیدت مند کا پہلو واضح ہو جاتا ہے:

”تیرے بغیر میرا سارا جسم دکھ رہا ہے، تیرے درپر میں فغاں کرتا ہوں۔
اب آجا اور مجھے دیدار دکھا۔

اے میرے مالک میں التجا کرتا ہوں کہ دیر نہ کر

اے وزاری کرتے کرتے میں بقیہ رہ گیا ہوں۔

تیرے دیدار کے بغیر میں زندہ نہیں رہ سکتا۔

میرے اندر آگ بھڑک رہی ہے اور میرے جسم کو جلانے دیتی ہے جو اذیت

مجھے جئے آسے اور گون برداشت کر سکتا ہے۔

میں خطاؤں اور گناہوں سے بھرا ہوں۔ میرے اوپر رحم کر!

میری خطاؤں اور مزد گزشتوں کا خیال نہ کر!

اے میرے مالک جو روح کو گناہوں سے پاک کرتا ہے، میری عزت کھڑے،

مجھے ایک لمحہ کے لئے بھی فراموش نہ کر اور مجھ پر کرم کر!

اپنی صورت مجھے دکھا اور میرے گناہوں کو غفور!

میرے اوپر اپنی بھرپور نظر کر اور اپنی محبت سے مجھے دور نہ کر! ”

لال داس اور بابا لال کو سترھویں صدی کے وسط میں عروج ہوا۔

لال داسی فرقہ کا بانی الود تھا اور ایک ٹیڑھے قبیلہ میں پیدا ہوا تھا جو میواتی کہلاتا تھا۔ اُس کی تعلیمات کیرسی کے طرز کی ہیں۔ اس فرقہ کے مبلغین شادی شدہ تھے اور راگ کے ساتھ بھجن گانا ان کی عبادت کا اہم جزو تھا۔

بابا لال جو ایک کھتری تھا جہانگیر کے تہذیب کے قریب مالوہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا گر وچیتنیا تھا جس کے ساتھ وہ لاہور گیا اور سرہند کے قریب دیپان پور میں سکونت اختیار کر لی جہاں اُس نے ایک مندر اور ایک خانقاہ کی تعمیر کی۔ بدقسمت واراشکوہ نے جو اُس کا چیلہ تھا اُس سے کئی بار ملاقات کی اور مذہبی مسائل میں اُس سے سبق لیا۔ ان ملاقاتوں کا حال ایک کتاب میں درج ہے جس کا نام نادرا نکات ہے اور جو فارسی میں ہے۔ تعلیم داراشکوہ اور بابا لال کی گفتگو کی شکل میں ہے:

بابا لال کا عقیدہ کیا تھا؟ اس کا جواب اُس نے بالفاظ ذیل دیا ہے:

”عاشق کا عقیدہ دوسرے عقیدوں سے مختلف ہے۔ خدا اُن لوگوں کا ایمان اور عقیدہ ہے جو اُس کے عاشق ہیں۔ باقی نیک کام کرنا ہر مذہب میں پھرتا ہے۔“

اور حلقہ کا شعر پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتا ہے:
 تمام مذہبوں کا مقصد یکساں ہے
 اور سبھی اپنے معشوق کو چاہتے ہیں،
 عقلمند اور وحشی میں کیا فرق ہے؟
 سارا عالم عشق کا گھس ہے۔
 مسجد اور گرجا کا کیا ذکر؟“

سترھویں صدی میں جس مذہبی امتزاج سے ہندو مذہب کو اسلام سے ملنے
 کی کوشش کی گئی اُس کے مزایدے محض بابا لال اور لال داس ہی نہیں تھے بہت
 سے بزرگ اور معلم اور تھے جنہوں نے ایسے ہی خیالات کی تبلیغ کی، لیکن بدقسمتی سے
 ان کے نام اور ان کی تحریریں گم ہو گئیں۔ تاہم دبستان نے چند کا نام بتا دیا ہے جن
 سے وہ ملا، یا جن کی شہرت تھی، پیرانہ کجالی کے بیان میں اُس نے پیراگیوں اور ان
 کے عقاید کا ذکر کیا ہے: ”یہ فرقہ کسی جاندار کو اذیت نہیں دیتا۔۔۔۔۔ وہ اوتاروں
 کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں خدا تنا سچ اور اتصال سے آزاد ہے۔ اور جو لوگ
 مہستی اعلیٰ کی وحدت اور یکتائی کے قائل ہیں اُن کے نزدیک وہ گہری دوستی کی
 گنجائش نہیں رکھتا۔ دبستان نے نارائن فرقہ کا بھی ذکر کیا ہے جس کا بانی ہریہنس
 تھا جو ۱۱۷۵ء میں فوت ہوا۔ محسن فانی کا بیان ہے کہ یہ فرقہ نہ
 بتوں کو جانتا ہے نہ مندر کو، نہ کعبہ کو اور نہ کسی اور طرح کی عبادت کو۔ وہ خدا کے
 متعلق جاننے یا اُس سے ملنے کی کوئی کوشش نہیں کرتے۔ وہ محض نارائن یا مہستی
 اعلیٰ کا احترام کرنے پر قانع ہیں اور اسی بنا پر ان کے فرقہ کا نام نارائن ہے۔ وہ دنیا
 کے معاملات میں نہیں الجھتے۔ ترک دنیا اور خلوت پسندی اُن کا قانون ہے۔“
 گوسامیں جانی اور اُس کے چیلوں کا حال محسن فانی نے اس طرح لکھا ہے:

”وہ اپنے استاد کو جہان کہتے ہیں اور اُس کے ماننے والوں نے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں ہیں، ویشنوی عقیدہ اختیار کر لیا ہے جو حسب ذیل ہے :

”وہ کسی جاندار کو اذیت نہیں دیتے۔ ہندو اور مسلمانوں میں جو دوسرے عقیدے کے ہوں اُن سے ملنے جلنے سے پرہیز کرتے ہیں۔ وہ دن میں پانچ وقت نماز پڑھتے ہیں اور مشرق کی طرف منہ کر کے خدا اور فرشتوں اور پیغمبر کے نام اُن کے در زبان رہتے ہیں، جیسے اللہ، میکائیل، عزرائیل، جبرائیل، محمد وغیرہ، وہ اپنے مُردوں کو دفن کرتے ہیں اور اپنی استعداد بھر دوسروں کو نفع پہنچاتے ہیں۔ اکثر درویش بیماری کا عذر کرتے ہیں اور بھیک مانگتے ہیں اور اس طرح جو کچھ جمع کرتے ہیں وہ اندھوں اور لوے لنگڑوں وغیرہ میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ محسن خانی نے بہت سے اور فرقوں کا ذکر کیا ہے جو اسی طرح آزاد خیال تھے۔ ان میں سیورینا، شیدائی، ہری رام پوری، سکھ، جادو، پرتاب مل چڈہ بناولی این ہیرا من کالیٹھ، آزادہ برہمن اور تہرچند سونا رہیں۔

سترھویں صدی کے نصف آخر میں دھرنی داس اور پران ناتھ تھے جو اٹھارھویں صدی کے اوائل تک زندہ رہے۔ دھرنی داس ۱۷۵۶ء میں پیدا ہوا۔ اور چھپرہ ضلع کے موضع بجنھی میں رہتا تھا، اُس کی تعلیمات دو کتابوں بتیہ پرکاش اور پریم پرکاش میں درج ہیں۔ اُس کے ماننے والے آج بھی سارے ہندوستان میں پائے جاتے ہیں۔ حسب ذیل نظموں سے اُس کے خیالات کی توضیح ہوگی :

”چراغ گھر کے اندر (جسم میں) ہے اُس میں نہ بتی ہے نہ تیل نہ کو۔
 دھرنی، انسان کو دل زبان اور گل سے اُس سے وابستہ ہونا چاہیے۔
 وہاں خدا کے گھر میں آدمی بغیر سروں کے چلتا ہے اور بغیر ہاتھ کے تالی بجاتا ہے۔
 بغیر آنکھ کے وہ منظر دیکھتا ہے اور بغیر کان کے وہ آواز سنتا ہے۔

دھرنی صرف آدھی بلندی تک چڑھ سکا جب کہ اُس نے روشنی کی شکل
بلند ہوتے دیکھی۔

اور اُس نے انتہائی بے مثال شکل کی ایک تصویر دیکھی۔
دھرنی، کرسی جسم کے اندر ہے اور مالک (سلطان) اُس پر جلوہ گر ہے۔
وہیں وہ تمام حیات اور جہان کو اُس کی آخری حد تک پذیرائی (محسوس)

دیتا ہے۔

نیز یہ کہ میرے بے عقل دماغ سُن! اُس نے تجھے پانی سے پیدا کیا۔

ایسا وہ شوہر ہے جسے خدا کہتے ہیں۔

تم دس مہینے تک (اپنی ماں کے پیٹ میں) جلتے رہے۔

اور جب تم لاچار ہو گئے تو حرکت کی۔

پھر تم نے اپنی زبان سے اقرار کیا، اور قسمت کی (تخریب بے کار بھی گئی تھی۔

پھر اے میرے بے عقل دماغ، تم نے وعدہ کیا کہ اب کی اگر تم درد سے نجا

پا گئے تو اُس کی اطاعت کرو گے۔

دھرنیوں کے فرقہ کا بانی پران ناتھ کا بیٹھ تھا اور شہنشاہ اورنگ زیب کے

زمانے میں سترھویں صدی کے آخر میں زندہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک

ہیرے کی کان دریافت کر کے چھترپال راجپنا کے دربار میں بڑا رسوخ حاصل کر لیا۔

وہ اسلام کی مقدس کتابوں سے خوب واقف تھا اور ایک ایسے مذہب کی تلقین

کی جو ہندو مسلم مذہب کو ملا دے۔ اُس کی کتاب قلمزم سرودپ میں جو گجراتی زبان میں

ہے۔ اُس نے قرآن اور دیووں کی عبارتیں نقل کر کے دکھایا ہے کہ یہ متضاد نہیں ہیں۔

اُس کے عقیدہ میں مورتی پوجا، ذات پات کی بندشوں اور برہمنوں کے

تفوق کے ترک کا اعلان کیا گیا ہے۔ ہندو اور مسلمان عقاید کی ہم رنگی کے ثبوت میں

چیلانا نے کی رسم میں دونوں مذہب کے لوگوں کے ساتھ مل کر کھانا بھی شامل تھا۔
اُس نے چودہ کتابیں لکھیں جو سب نظم میں ہیں۔ اُس کے قیامت نامے سے چند
اقتباسات ذیل میں دیئے جاتے ہیں۔

”اُمت کے پاس جاؤ اور کہو: اے ایمان والو! اٹھو! اس لئے کہ قیامت
قریب آگئی ہے۔“

میں، تم سے وہی کہتا ہوں جو قرآن میں ہے اور میں تمہیں ایک کہانی
سناتا ہوں۔

وہ جو کہ اُمت کا خاص رہنما ہے ہوشیار ہو جائے۔

میں بس یہی تنبیہ کروں گا کہ گیارھویں صدی (ہجری) میں تم بے خوف
ہو جاؤ گے۔۔۔۔۔

تم سب خواہ ہندو ہو یا مسلمان ایک ہی مشترک مذہب میں ہو گے۔

• پچھلی گیارہ صدیوں کی تاریخ کی تشریح کرتا ہے کہ کیسے پہلے حضرت عیسیٰ

آئے، پھر حضرت محمدؐ پھر امام۔ اور پھر اسی سلسلہ میں مہوڑا آدم کا قصہ بیان کرتا
ہے۔ اور شیطان و عزرا زیل کا عرم کہ وہ انسان کی نسل کو تباہ کر دے گا۔

پھر وہ مختلف یہودی، مسلم اور ہندویش گویوں کا ذکر کرتا ہے جو آخری پیغمبر
کے آنے کے بارے میں ہیں۔ حکایت شن ہو :

”دونوں عالم میں کشمکش تھی اور عمل کی راہ (کرم کھنڈ) اور قانون (شریعت)

کا رواج ہوا۔ اُس نے سب کو حقیقت اور معرفت کی راہ بتائی۔ اُس نے آسمان سے

بادلوں کو صاف کیا، کائنات میں سورج کی تابش سے روشنی پھیلانی اور دنیا کی

قوموں کو متحد کیا۔ ساری مخلوق خدا کو پکارتی ہے اُسی سے عرض حال کرتی ہے اور

اُس کے احکام کو مانتی ہے۔ سبھی مالک کے لفظ (سورۃ) کی یا اللہ کے کلام (لفظ) کا

پرستش کرتے ہیں۔“ ۹

جگ جیون داس بولا صاحب، کیشو چوہدراس اور اُس کی دو خاتون چلی، سہو، اور دیا بانی، عزیز داس، شیونارائن اور رام سینیہی کی سرگرمیوں کا دور اٹھارھویں صدی میں تھا۔

جگ جیون داس یوپی کے ضلع بارہ بنکی میں موضع سردہا میں ۱۸۶۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ چندیل ٹھاکر تھا اور کبیر کے مذہب کا پیرو۔ اُس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ بارہ بنکی اور لکھنؤ کے درمیان موضع کٹوا میں گزارا اُس کی تعلیمات، اس کی تین خاص کتابوں، جنان پرکاش، مہا پرلے اور پراہتم گرنتھ میں درج ہیں۔ اُس کے چیلے ہر قوم کے لوگوں میں سے تھے۔ برہمن، ٹھاکر، چار اور مسلمان۔ ”وہ اپنے اور اسلام کے درمیان کچھ ربط خیالات قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ کم از کم اس کے چیلے مسلمان تھے۔“ ۱۰

اُس نے یا تو برہمنیت نامیوں کو از سر نو منظم کیا جنہیں اورنگ زیب نے شکست دی تھی، یا اُسی نام کا تیا فرقہ بنایا۔ اُس نے توحید کے اصول کی تعلیم دی اور خدا کو وہ تمام صفات سے عاویا (زرگن) جانتا تھا۔ اُس نے خود سپردگی اور دنیا سے بے توجہی پر زور دیا۔ اُس کا عقیدہ تھا کہ انسانی کوششوں کی منزل مقصود گرو کی مدد سے خدا میں جذب ہو جانا ہے۔ سچائی، نرمی، بے ضرری اُس کے قانون اخلاق کی اصل ٹکیاں تھیں۔ مندرجہ ذیل بھگن میں اُس نے مذہب کی داخلیت کی تنقید کی ہے:

”لے لوگو، تسبیح پینے یا پیشانی پر نشان بنانے سے کیا حاصل؟
کھانا چھوڑنے، روزہ رکھنے یا صرف دودھ پی کر گزر کرنے سے کیا حاصل؟
پانچوں آگ کے سامنے نفس کشی یا حمپرہ کا لباس پہننے سے کیا فائدہ؟

یا سہ اُکھا کر کھڑے ہونے یا دھوپ میں بیٹھنے یا نیک چھوڑ دینے سے؟
 کھڑے رہنے یا بیٹھے رہنے یا چپ رہنے یا نام چپنے کی کیا وقعت؟
 یا عالم ہونے یا مقرر ہونے یا بہت علم حاصل کرنے سے؟
 کیوں گھر چھوڑ کر تنگل جاؤ اور تپسیا کرو؟
 دنیا اُسے بھول جاتی ہے کہ محبت کے بغیر سب بیکار ہے۔

گھر میں رہو، ادھر ادھر مارے مارے نہ پھرو، اُس ایک کا دھیان کرو
 جو خیال سے آگے اور سہا سے آگے ہے۔

فضائے دماغ کی وسعت میں اُس کی شبیہ نظر آتی ہے وہ سب سے جدا ہے۔
 جس کا عقیدہ اُسے پالیتا ہے۔ اُس کی قسمت بن جاتی ہے، اے جگ جیون
 اپنا سر گردو کے چوڑوں میں رکھو۔ تمھی تو غلطیوں کے جال سے نجات پائیگا۔

خدا کا دھیان کیسے کرنا چاہیے؟ یہ اس طرح بتایا گیا ہے:

”تمام فکر چھوڑ کر ذکر میں محو ہو جاؤ۔“

توجہ (سروتی) کے طوطے کو آسمان پر بٹھا دو، اور ہری کے نام کی تکرار کر کے
 اس طرح اُسے سکھاؤ۔

مالک (سامن) ایک ہے اُسے ایک ہی جانو۔

اپنے دماغ میں ذرا بھی شک و شبہ نہ آنے دو۔

جگ جیون اس کہتا ہے: وہاں کلمہ (سروتی) دیکھو۔

دونوں ہاتھ چوڑ کر مالک کی پرستش کرو۔

اور تمام انسان لازمی طور پر مساوی مانے گئے ہیں:

اُسے سادھو ایک ہی روشنی سب میں چمکتی ہے

اپنے جی میں خوب سوچو۔ کوئی دوسرا نہیں ہے۔

خون اور جسم وہی ہیں۔ کوئی برہمن یا سادھو نہیں ہے۔
کچھ مرد کہلاتے ہیں اور کچھ عورت یعلیٰ پرش (مرد) سب میں ہے۔ ۱۳

بولا صاحب کا اصلی نام بلانی رام تھا۔ ذات کا کنبی تھا وہ گلال صاحب
کے کھیت جوتنے پر ملازم تھا، لیکن گلال صاحب اُس کے زہد و عقیدت کو دیکھ
کر متاثر ہوا اور اُس کا مرید ہو گیا۔ بولا یاری صاحب کا مرید تھا اور یو، پی کے
ضلع غازی پور میں موضع بھرگو دا میں مدرس کی حیثیت سے سکونت اختیار کرنی۔ اُس
کے اقوال یوگ کی مشق کے حوالوں سے بھرے ہوئے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس دم
کو عبادت کا اہم جذبہ سمجھتا تھا۔ لیکن اس کے سوا وہ حسب معمول قسم کا بھگت بھی ہے۔
اُس کی تعلیمات کی ایک مثال یہ ہے:

”جو شخص محبوب کے پیچھے دیوانہ ہے اور نرگن کے گھر (خانہ) میں جام نوش
کرتا ہے۔

نرگن مکان ہے اور ترکیوتی منزل مقصود اور پرستاروں کی جماعت علم کا ذریعہ۔
انسان کو ہر لمحہ نرگن کے مکان میں جانا چاہیے اور دن کے آٹھ حصوں میں
پرستار رہنا چاہیے۔

اے بولا، نرگن کی شکل کا لوگوں سے ذکر کر، اور تو نے آسمانوں کا راز پائیے
خدا پر اپنے ہمہ وقت سہاے کو وہ اس طرح ظاہر کرتا ہے:

”اے بانک، میری حاضری لے اور میرا نام دفتر میں درج کر لے۔ میں ایک
غریب بے سہارا سپاہی ہوں۔ مجھے روز کچھ نہ کچھ عطا فرما“ ۱۴

کیشوداس ذات کا بنیا تھا اور دہلی کے ایک مسلمان بزرگ یاری صاحب

۱۶۲۸-۱۶۲۹ء کے حلقے میں مرید تھا۔ اُس کا انتباہ (چیتا دنی) حسب ذیل ہے۔

”وہ دولت، نشان، شان و شوکت، خودی اور غرور رکھتا ہے۔

وہ دنیا میں کسی فدی روح پر ترس نہیں کھاتا۔

وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ اُس کی تمام شان و شوکت عارضی ہے اور یہ کہ

موت اپنا جال لئے پھرتی ہے کہ ایک لمحہ میں فنا کر دے۔

یہ تمام خیمہ گاہ، ہاتھی اور گھوڑے اور ساز و سامان فریب نظر ہیں۔

رخصت ہوتے وقت جبر سہری کے نام کے اور کوئی چیز کام نہ آئے گی۔

میں بار بار تمہیں تنبیہ کرتا ہوں کہ دنیا راہیاء کی محبت چھوڑ دو۔

اے کیشو، تو خواہشات کے فریب سے کیوں اُلجھن میں پڑتا ہے۔“ ۱۶

چرن داس میوات راجپوتانہ کے موضع دہرا میں ششدر میں پیدا ہوا۔

وہ ذات کا دھوسر بنیا تھا اور اپنا فرقہ ششدر کے قریب دہلی میں قائم کیا۔ وہ

گرہست کی زندگی بسر کرتا تھا اور اپنے چیلوں میں مرد اور عورت دونوں کو لیتا

تھا۔ آخر الذکر میں سچو اور دیا بانی کو اپنی بانی کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی۔

چرن داس کی تعلیم کبیر کے مشابہ ہے۔ اس میں خدا کی وحدت پر اُس کے نام پر بھروسہ

کرنے کی اہمیت پر عقیدت کی ضرورت اور گرو کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے گرو

کو دیوتا ماننا چاہیے۔ وہ ششدر میں فوت ہوا۔ چرن داس نے بت پرستی کی مذمت

کی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

”شوہر میرا اپنی نظر رکھو، کسی اور سے تمہیں کیا مطلب؟

تمام دیوتاؤں کو ترک کرو اور صرف ہری کا نام چلو۔“ ۱۷

اُس کے یہاں گرو کا احترام بے حد ہے:

گرو شیو کی مانند ہے جو تھیں جگاتا ہے۔

گرو برہما ہے، گرو دشنو ہے، وہ تمھارے خلا کو پُر کرتا ہے۔

گرو گنگا کی مانند ہے جو تمام گناہوں کو دھو دیتی ہے۔

گرو سوج کی مانند ہے جو تمام تاریکی دور کر دیتا ہے۔

اُس کی عقیدت کی ایک مثال یہ ہے :-

اے غریب نواز، میری عزت کی حفاظت کر، میرے معاملات کو کون سدھارے گا۔

اس لئے کہ میری ہر چیز غلط ہے۔

اے مری تو بھگتوں سے پیار کرنے والا ہے۔ گروے ہوؤں کو بچا نیوالا کہلاتا

ہے، لوگوں کے حوصلے پورے کر، انھیں ایسی نظر سے دیکھ جو ان کی سوش

کو ٹھنڈک پہونچائے۔

تو ایک جہاز ہے، میں تیرا ملاح ہوں۔ میں تجھے چھوڑ کر کہیں اور نہیں جاسکتا۔

اے مہر ہی، اگر تو مجھے سزا دے گا اور مجھے چھوڑ دے گا تو مجھے کہیں سکون کی جگہ

نہ ملے گی۔ اے مانک، ساری دنیا جانتی ہے کہ چرند اس نے اپنے کو تیری

پناہ میں سپرد کر دیا ہے۔

اگر اُس کی منہسی ہوئی تو تو بدنام ہو گا۔ براہ کرم اسے سوتھ لے،

سہجہ اور دیابانی اُسی ذات کی تھیں جس نے ان کا گرو چرند اس نے ان کے

بھجن نری اور محبت سے بھرے ہیں۔

غریب داس ضلع روہتک پنجاب کے موضع چھودانی میں ۱۷۷۷ء سے

۱۷۷۸ء تک رہا۔ وہ ذات کا جاٹ تھا اور زندگی میں گڑھست تھا وہ کبیر کے پیرو

کا تھا۔ اور بعد میں اُس کے اشعار تارسی الفاظ اور صوتی تمکیمات سے بھر گئے مثلاً:

اسے صاحب میری دعا کی صد اپنے عرش پر سُن لے۔
 تو میرا پورا اور میری ماور ہے اور تو کریم ہے۔ باپ کو اپنے لڑکے کی عزت
 کی حفاظت کرنا واجب ہے۔

اے خالق، میں ہاتھ جوڑ کر تجھ سے التجا کرتا ہوں،
 میرا جسم اور دماغ اور دولت تیری نذر میں۔ مجھے اپنا دیدار نصیب کر دے
 پھر کہتا ہے:

”نیک عمل، صبر تمیز، سمجھ، رحم اور مسلسل دھرم، نیز عقل، یقین اور ایمان
 کو قائم رکھو اور تم اس مقصد کو حاصل کر لو گے جو ان کی حقیقت ہے۔“

رام چرن، رام منسی فرقہ کا بانی شاخہء میں موضع سوسنیا واقع ہے پور
 میں پیدا ہوا۔ وہ پہلے رامادت تھا لیکن بعد کو بت پرستی کا سخت مخالف ہو گیا اس نے
 برہمنوں نے اسے بہت ستایا۔ اس فرقہ کا صدر مقام شاہپور میں ہے، لیکن اس
 کے نمائندے اور کئی جگہ ہیں۔ اس فرقہ میں صرف سادھو ہیں اور کوئی دنیا دار آدمی
 نہیں ہے۔ یہ بتوں کی پوجا نہیں کرتے۔ ان کی مذہبی عبادتیں تقریباً مسلمانوں سے
 مشابہ ہیں۔ ان کے مندروں میں ہر روز یا پنج عبادتیں ہوتی ہیں۔ اس فرقہ میں
 مرذات کا آدمی شامل ہو سکتا ہے۔ ان کا مذہبی اور اخلاقی نظم سخت ہے اور اس کی
 تعمیل کرانے کے لئے عہدہ دار مقرر ہیں۔

شیوناراٹنی فرقہ تقریباً اٹھارہویں صدی (۱۷۷۰ء) میں قائم ہوا۔
 اس کا بانی سوامی نارائن سنگھ نرونی راجپوت قبیلہ کا تھا اور ضلع بلیا میں رستہ کے قریب
 موضع چندراور کا باشندہ تھا۔ اس فرقہ کی تین خانقاہیں ضلع بلیا میں ہیں اور

ایک غازیپور میں شیونارانی صرف پار برہما کی پرستش کرتے ہیں اور اپنی گرتھ کا احترام کرتے ہیں۔ طبقہ کے لوگ بلا لحاظ ذات یا فرقہ کے اس میں شامل کر لئے جاتے ہیں۔ اس فرقہ کا حسب کوئی آدمی مرتا ہے تو اس کی لاش اس کی وصیت کے مطابق دفن کی جاتی یا جلائی جاتی، یادریا میں پھینک دی جاتی ہے مغل شہنشاہ محمد شاہ اس فرقہ کے بانی کا مرنہ تھا جیسا کہ حسب ذیل شعر سے معلوم ہوتا ہے۔

اُس نے محمد شاہ کو کلمہ سکھایا

اور اُس کی مہر حاصل کر کے اپنے فرقہ کی تبلیغ کی۔^{۲۳}

شہنشاہ کی تائید سے اس فرقہ کو وقار حاصل ہو گیا اور اس لئے خوب پھیلا۔ مہراب تک اس کے صدر مقام میں محفوظ ہے۔

اٹھارھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے شروع میں سہجانبند، دولن داس، گلال، بھیکا اور پٹو داس کو فروغ حاصل ہوا۔ یہ اُس لہر کے صفِ آخر میں تھے جو پندرھویں صدی میں کسیر سے چلی اور بعد کی تین صدیوں میں بھرپور توجہ سے تیزی کے ساتھ سائے ہندوستان میں پھیل گئی۔ لیکن اٹھارھویں صدی کے اواخر میں دھیمی پڑ گئی جس سے ایک ذہنی خلا پیدا ہوا اور اُس میں یورپین لہریں آنے لگیں، یہ سب انھیں خیالات سے متاثر تا بعین تھے اور شارح و مبلغ مذہبیت میں کوئی نئی چیز نہیں اضافہ کی۔ نہ عقیدہ مندانہ شاعری کے اس بیش قیمت ذخیرہ میں کوئی قابل قدر اضافہ کیا۔ سماجی ہیجان ختم ہو چکا تھا، سلطنت پاش پاش ہو رہی تھی۔ اور سلج کشمکش اور بد نظمی سے شکست ہو رہا تھا۔ ان حالات میں انسانوں کے دماغ مفلوج تھے اور سرگرمیوں پر لگام لگ نئی تھی۔ ہندوستان تخلیق سے ناچار ہو گیا تھا۔

سہجانبند سوامی نارانی فرقہ کا بانی وجود صیاء کے قریب ششہ میں پیدا ہوا۔ اُس

نے ایک خدا کی پرستش کی تلقین کی جسے وہ کرشن یا نارائن کہتا تھا اور جس کا اوتار وہ خود تھا۔ اُس نے جان مائے یا جانور کا گوشت کھانے یا شراب یا مسکرات استعمال کرنے کی ممانعت کی، جنسی تعلقات پر سختی کی اور چوری، ڈاکہ بہتان، خودکشی اور دوسری برائیوں کی مذمت کی۔ اُس نے ذات پات کے امتیاز کو نہیں مانا اور بت پرستی کو مسترد کر دیا۔ اُس کے مبلغین مجر د تھے۔ اُس کے خیالات کو لی، بھیل اور مغربی ہند کے کاٹھیوں میں پھیلے۔ اُسے مرہٹہ پیشواؤں نے بہت ستایا، مگر اُس نے اذیت پہننے اور انتقام نہ لینے کے اصول کی تلقین کی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُس کے بہت سے ماننے والے مار مار کر ہلاک کر دیئے گئے۔

دولن داس، جگجیون داس کا چیلہ تھا۔ جس نے ستنامی فرقہ کو پھر سے منظم کیا۔ وہ سوم ہنسی چھتری تھا اور ضلع رائے بریلی میں رہتا تھا۔ اُس نے اپنے اشعار میں منصور شمس تبریز، نظام الدین اور حافظ کا ذکر کیا ہے ایک نظم اس طرح کی ہے:

”اب دل کی اُداسی جاتی رہی اور معشوق کا جلوہ نظر آیا۔

بزرگوں کی صحبت میں رہ کر میں نے اپنا سر سچے ہادی کے سامنے جھکا دیا۔
 ہر وقت اُس کی صورت میرے تصور میں ہے اور اُس کی شکل میرے دل میں
 چمکتی ہے۔ ابو علی قلندر اور فرید اور تبریز سب نے اسی عقیدہ کا گن گایا۔
 خلوص اور کمال کے ساتھ اُس نے مجھے اللہ کو دکھایا، جو لامکاں اور محدود
 نظر سے دور ہے۔

اے لوگو! دیکھو دولن نے جس کا گرد جگجیون ہے، معشوق کو اپنے دل کے اندر
 جگہ دی ہے۔ اور بے نظیر شوہر اور غیبی حضور میرے دل کے اندر آ گیا ہے۔“

گلّال جواٹھا رھویں صدی کے ربیعِ آخر میں پیدا ہوا، غازی پور ضلع کے موضع
 بشاری کا تھا۔ وہ ذات کا تھپڑی تھا اور بولا صاحب کا چیلہ تھا۔ اُس کی شاعرانہ
 مہارت اور مذہبی عقاید کا اندازہ اُس کے اشعار سے کیا جاسکتا ہے۔ ایک نظم
 اس طرح کی ہے :

”دماغ کی مگس بسنت گاتی ہے۔

لامکاں میں بے پھڑی ہوئی راگنی بجا رہی ہے۔

کنول کھلتا ہے اور مگس شور کرتی ہے۔

روشنی اپنی تابانی پھیلاتی ہے۔

اُسے بار بار دیکھ کر دل خوشی سے معمور ہے۔

جب اُلجھتا ہے تو جال میں پھنس جاتا ہے۔

روشنی کی لپک لہریں لیتی ہوئی آتی ہے۔

میرادل کنول کے قدموں پر ہے۔

نہ وہ آتا ہے (پیدا ہوتا ہے) نہ جاتا ہے۔ روح مرنی نہیں۔

خوشی خوشی وہ غیر فانی شراب کے جام پر جام پیتا ہے۔

مالکِ رسائی سے دور مشاہدہ سے دور نظر سے دور ہے۔

میں نے مالک کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر پالیا ہے۔

گلّال کہتا ہے ”میری خواہش پوری ہو گئی ہے۔

میں ہم پرستج پاگیا اور روشنی میں جگہ پالیا“ ۲۵

جھیکا گلّال کا چیلہ تھا۔ اُس نے غازی پور میں اپنے گرو کے انتقال کے بعد
 اُس کے جانشین کی حیثیت سے تلقین کی۔ اُس کا درحدت وجودی کا نقطہ نظریہ

نظم سے ظاہر ہوتا ہے جو اس مفہوم کی ہے :-
 ”وہ خود مٹی ہے جس سے کہہ مارنے لاکھوں برتن بنائے ہیں۔ کہہ مار کی تخلیق میں
 حیرت انگیز تنوع ہے۔“

نام سونا ہے جو زبور بن کر دوسرا ہو جاتا ہے
 مگر چاہے وہ خالص ہو یا غیر خالص، اصل خود سونا ہے۔
 پھین، جناب، دھائے اور لہریں بہت ہیں۔
 مگر جان لو کہ پانی دہی ہے، خواہ بیٹھا ہو یا کھاری۔
 روح کی ذات ایک ہے۔ بھیکا کا یہ عقیدہ ہے۔
 ڈاکو اُسی کی سرکار کے ہیں اور نیز مسافر۔“

پلیٹو اس ضلع فیض آباد کے موضع ناگپور جلال پور کا باشندہ تھا وہ کندہ
 بنیا قوم کا تھا اور بھیکا کے فراتے کا ایک نظم سے اس کی زندگی کے حالات پر روشنی
 پڑتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے :-

”پلیٹو برشا د کہتا ہے وہ نکا جلال پور میں پیدا ہوا اور اودھ میں رہا۔ اس
 کی پیدائش نے دنیا میں بچل پیدا کر دی۔
 اُس نے چار ذاتوں کو مٹا دیا اور بگتی کی جڑ قائم کر دی، اور گرو گوہند کے
 مانع میں پلیٹو کھول کھلا۔“

خدا دل سے کہتا ہے۔ پلیٹو کہتا ہے وہ غیر مشروط تاجر ہے۔
 اس نے کبیر ہی کی طرح صوفی حیات سے کما اظہار کیا اور اپنے با عظمت پیشتر
 کی طرح دونوں مذاہب کے میل کی کوشش کی۔

شیواجی کا ہم عصر تھا اور اُسی نے اُس جذبہ کو ابھارا جس نے مرہٹہ قوم کو مشترک مقاصد جذبات میں متحد کر دیا، وہ پونا کے قریب موضع دیہی میں تقریباً ۱۶۰۸ء میں پیدا ہوا تھا۔ اُس کی ذات مرہٹہ تھی اور وہ اُس خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو کئی نسلوں سے ویٹوبا کا پرستار تھا۔ اس کا باپ ایک چھوٹا سا تاجر تھا اور جب کہ ٹوکارام تیرہ ہی سال کا بچہ تھا اس کے باپ نے اپنا کاروبار اُس کے سپرد کر دیا تھا۔ چار سال بعد جب اُس کے باپ کا انتقال ہوا تو کاروبار بگڑ گیا مگر کچھ دنوں کے لئے اُس کی ایک بیوی کی مدد سے پھر سنبھل گیا۔ تاہم یہ فروغ دیر پا نہیں ہوا۔ ٹوکارام نے اپنا سارا سرمایہ ایک ضرورتمند شخص کو دیدیا جو قید ہونے والا تھا اور خود دریوا لیا ہو گیا۔ اس کے بعد قحط پڑا اور اس کی بیوی فاقوں سے مر گئی۔ ٹوکارام دنیاوی زندگی سے سخت بیزار ہو گیا۔ اپنا سارا کاروبار ترک کر کے ہمہ تن دھیان اور ریاض میں مشغول ہو گیا۔ اس کی زہد اطاعت کی زندگی نے ہر طرف لوگوں میں اُسے ہر دلعزیز بنا دیا۔ لیکن برہمنوں کو اس کی شہرت پر حسد ہوا اور انھوں نے ٹوکارام کو بہت ستایا۔ لیکن شیواجی جس کا ستارہ اس وقت بلند ہو رہا تھا اس کا مداح ہو گیا اور اُسے دولت، آرام اور آسائش دینا چاہا جس سے قدرتا اس نے انکار کر دیا۔

ٹوکارام کی تعلیمات اُس کی متعزز دھننگوں میں درج ہیں جن کی تعداد پانچ اور آٹھ ہزار کے درمیان ہے۔ ان میں مذہب کے اُن تمام مسائل اور پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے جو اُس زمانہ میں ہندوستان کے لوگوں میں زیر بحث تھے۔ مثلاً خدا کی قدرت، دنیا سے اور انسان سے اُس کا تعلق، خدا کا رحم اور انسان کا مقصوم، اُس کے حصول کا طریقہ، نیکی کا معیار، عقیدت کا راستہ، پرستار کی مشکلات، مصائب اور کامیابیاں، مذہبی زندگی کے مختلف مدارج میں پیش آنے والے جذبات، دنیا اور احساسات کے پھندے، درویشوں کی حقیقت، گرو کی ضرورت، خارجی رسوم کا بے مصرف ہونا، سماجی امتیازات

کی عدم مساوات وغیرہ وغیرہ

خدا کا تصور تو کارام کا تقریباً وہی تھا جو کبیر کا۔ وہ کہتا ہے :-

”اُس کی نہ شکل ہے نہ جائے قیام، نہ نام۔ وہ جہاں بھی ہم جائیں وہاں موجود ہے۔ وہ ٹھل ہمارے ماں اور بہن ہے۔ خدا نہ شکل جانتا ہے نہ شکل کی تبدیلی۔ وہ متحرک اور غیر متحرک دنیا میں رچا ہوا ہے۔ وہ نہ صفات والا ہے نہ بغیر صفات کے، اور اُسے جان ہی کون سکتا ہے؟ تو کا کہتا ہے جو خدا پر ایمان نہیں رکھتا، اُس پر وہ کبھی توجہ نہ کرے۔“
حسب ذیل مجھ میں خدا کے محیط گل ہوئے زندگی کا احترام کرنے اور تمام اعمال خدا کے سپرد کرنے کی تقسیم دی گئی ہے :-

”میں تیرے نقشِ قدم ہر جگہ دیکھتا ہوں۔ صورت، نام، شکل سب بادل کے رنگ کی ہستیوں کے ہیں۔ اگر ہم زمین پر لوٹ جائیں تو یہ بھی سوا اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ایک ایسی جگہ ہے جہاں خدا کی مورتیں کھڑی ہیں اس لئے کہ ہمارا دماغ تیری ثبت سے بالکل سبزی ہے۔ وقت کا ہر لمحہ ہمارے لئے مبارک ہے۔ اے خدا تو ہی ہمارا سب کچھ ہے، ہماری زندگی ہماری امید اور ہمارا مشغلہ۔ جب ہم اپنا کھانا ختم کر کے پھل یا پانی پھلے تو یہ سب تیری عظمت پر قربان ہے۔ جب ہم چلتے ہیں تو تیرے ہی خیال کے گرد چلتے ہیں۔ سوتے ہیں ہم تیرے ہی آگے سرنگوں ہوتے ہیں جیسے سڑک پر ایک لکڑی رکھی ہو۔ جب ہم لوگوں سے بات کرنے کے لئے ملتے ہیں، تو تیری ہی صورت ہر ایک میں دیکھتے ہیں، بھیلیں، دریا اور کنوئیں ہمارے لئے مقدس مقامات ہیں جن میں گنگا کا پانی بھرا ہے۔ محل، منزلوں کے مکانات اور گھاس پھوس کے جھونپڑے سب خدا کے مندر ہیں۔ ہر آواز جو ہم سنتے ہیں، ہری کا نام ہے، خواہ کوئی بھی الفاظ بولے جائیں۔“

وہ نشین چند رسین لے اپنی معرکہ آرا تصنیف بنگالی زبان و ادب کی تاریخ میں مسلمان
بادشاہوں کی سرپرستی کے احسان کا پُر جوش اعتراف کیا ہے۔ وہ کہتا ہے :

”ادبی حیثیت کی بلندی تک بنگالی زبان کی ترقی کئی اثرات کی رہیں منت ہے۔
جن میں سے مسلمانوں کی فتح بلاشبہ سب سے بالاتر ہے۔ اگر ہندو راجہ خود مختار
ہوتے تو بنگالی کو شاید ہی درباروں تک رسائی کا موقع ملتا۔ بنگال کے مسلمان
حکمرانوں نے جو بنگالی بولتے اور سمجھتے تھے، رامائن اور مہا بھارت کا سنسکرت سے بنگالی
میں ترجمہ کرنے کے لئے پنڈتوں کو مقرر کیا۔ مہا بھارت کا ترجمہ ناصر شاہ کے حکم سے
کیا گیا جو ۱۳۲۵ء تک گورنر میں حکمراں ہے۔ دویا پتی، مشہور تیتھلی شاعر نے اپنی نظم
ناصر شاہ کے نام سے معنون کی اور سلطان غیاث کا ذکر تعریف کے ساتھ کیا۔

راجہ کنس نے جس کا جانشین مسلمان ہو گیا تھا، رامائن کے مترجم کرتی نواسی کی
سرپرستی کی۔ اُس کے دربار پر مسلم اثرات کا کھپہ تھا۔ بھاگوت کا ترجمہ حسین شاہ بٹشا
کی سرپرستی میں ہوا۔ اُس کے مترجم ملا دھروا سو کو گنر اچا خان کا خطاب عطا ہوا۔
حسین شاہ کے جنرل پرنگل خاں نے مہا بھارت کا ایک اور ترجمہ کو پندر پرستور سے
کرایا۔ پرنگل خاں کے لڑکے چھوٹی خاں نے جو چاکام کا گورنر تھا۔ سری کرن مندی
کو مہا بھارت کے اسوامی مدھ پرپ کے ترجمہ پر مقرر کیا۔ ایک مسلمان علاؤل نے ملک
محمد جالسی کی ہندی پداوت کا اور چند فارسی کتابوں کا بنگالی میں ترجمہ کیا مسلمان
بادشاہوں اور امراء کے سنسکرت اور فارسی کتابوں کے بنگالی میں ترجمہ کرانے اور
اس کی سرپرستی کرنے کی ایسی مثالیں بے شمار ہیں اور ہمیں یہ یقین ہوتا ہے کہ بنگال کے
طاقتور مسلمان حکمرانوں نے جب اپنے درباروں میں بنگالی کی اس طرح قدر کی تو ہندو
راجاؤں نے بھی قدرتاً ان کی تقلید کی ہوگی۔ . . . اس طرح مسلمان امراء کی تقلید
میں ہندو راجاؤں کا اپنے دربار میں بنگالی شاعروں کا ملازم رکھنا فیشن ہو گیا۔ ۲۱

ہندو آبادی سے مسلمانوں کے تعلقات کے نتائج بنگال کے ہندو متون کی
 تاریخ میں جلد ظاہر ہو گئے۔ پڑانے مذہب کے ماننے والے برہمنوں کے استیصال سے حتیٰ
 کہ مسلمانوں کی شکست و ریخت سے بھی خوش ہوئے۔ مہایان عقیدہ کی ایک بدلی آئی
 شکل دھرم مذہب کے ماننے والے ان لوگوں کی سزایابی پر اپنی خوشی کو ضبط نہ کر سکے
 جواب تک انھیں ستاتے تھے۔ اُن کی مقدس کتاب سورہ پوران میں جو گیارھویں
 صدی میں رمی پنڈت نے لکھی، ایک باب "نرجن کا غصہ" (نرجنیر کھم) ہے جو بظاہر
 چودھویں صدی میں بڑھایا گیا ہے۔ اس میں جان پور کے اندر مسلمانوں اور برہمنوں
 کی جنگ کا حال لکھا ہے۔ دینیش چندر سین نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:

مہاجان پورا اور مالہ میں سولہ سو خاندان ویدک برہمنوں کے جمع ہوئے۔ وہ اس
 بارہ بارہ کی ٹکڑیوں میں بٹ کر ستر پڑھتے اور کوسے جوئے انھوں نے مذہبی ٹیکس نہ دینے
 والے ست دھرمیوں (ربھسوں) کو قتل کرنا شروع کیا۔ وہ ویدوں کے منتر
 پڑھتے تھے اور پڑھتے وقت اُن کے منہ سے آگ نکلتی تھی۔ ست دھرم کے ماننے والے
 یہ دیکھ کر لرز گئے اور دھرم سے دعا کی، اس لئے کہ اس مصیبت میں اور کون مدد کر سکتا
 تھا۔ اس طرح برہمنوں نے خلق کو تباہ کرنا شروع کیا۔ اور اس زمین پر بڑی بے رحمی
 دکھائی گئی۔ دھرم جو بکینٹھ میں رہتا ہے یہ سب دیکھ کر غمیدہ ہوا۔ وہ مسلمانوں کی شکل
 میں دینا میں آیا۔ اُس کے سر پر کالی ٹوپی تھی اور اُس کے ہاتھوں میں تیرکان تھے،
 وہ گھوڑے پر سوار تھا اور خدا کہلاتا تھا۔ نرجن نے بھست (بہشت) میں جہنم لیا۔
 سائے خدا ایک خیال کے تھے اور پچھلے پہنچے ہوئے تھے۔ برہمنوں نے ہمد کا اوتار لیا۔
 وشنو نے پیغمبر کا اور شیوا (مجاہد آدم) ہو گیا۔ کنیش غازی بن کر آیا۔ کازنگ قاضی
 بن کر نارو سیکھا (شیخ) ہو گیا اور اندر مولانا۔ اکاش کے رمی فقیر ہو گئے، سورج،
 چاند اور دوسرے دیوتا سپاہی بن کر آئے اور نقارہ بجانے لگے۔ چند دیوی نے

حیا بی بی کا اوتار لیا اور پر ماؤتی بی بی نور ہو گئی۔ سب خدا ایک خیال ہو کر جان پور
میں داخل ہوئے۔ انھوں نے مندر اور مٹھ گرا دیئے اور پکڑو پکڑو چلائے۔ دھرم کے پیروں پر
گر کر سنی پنڈت گانے لگا: "اوہ کتنا بڑا خلفشار!"

دھرم گجن اور بڑا بھٹانی کے گیت برہمنوں کے خلاف بغض و حسد سے بھرے ہیں۔
اور مسلم خیالات ان میں بھرے ہوئے ہیں۔ ایک گیت دیہارا بھنگ (مندر کی شکستہ
ہے۔ جس کا عنوان دھرم پا جا پدھاتی (دھرم کی پوجا کا طریقہ) ہے:-
"بھرو دیہارا بھنگ کا حال۔"

خونکار اپنا منہ کچھم کی طرف کر کے پوجا کرتے ہیں کچھ علی کو اور کچھ مامور محمد
سے مالک، کو۔

میان کسی جاندار کو نہیں مارتا ہے، نہ مردے کھاتا ہے۔
وہ دھیمی آئینج پر اپنا کھانا پکاتا ہے۔

ذات پات کے امتیاز دھیرے دھیرے مٹ جائیں گے، کیونکہ دیکھو ایک
مسلمان ہندو خاندان میں ہے۔
خدا کے رحمان نے ایک جلسہ کیا۔

کو اپو چھتا ہے اور دھرم انصاف کرتا ہے کہ خدا پہلے کہاں پیدا ہوا۔
اے خدا میں جانتا ہوں کہ تو سب سے بڑا ہے۔

مجھے تیری زبان سے قرآن سننے کا کتنا اشتیاق ہے!
نرجن اللہ کے روپ میں آکر برکت دے گا۔

امین کے دشمنوں پر قطب کا عذاب نازل ہو۔

بڑا بھٹانی (اعلان)، اس طرح ختم ہوتا ہے:

پیر پیغمبر اپنی برکات ہم پر نازل کریں اور ہمارے طاقتور دشمن قلعہ کے عذاب میں مبتلا ہو کر فنا ہوں۔

اس طرح رمنی پنڈت نے محض اعلان کا گیت گایا اور وہ اُمید کرتا ہے

کہ مالک رہنما پر برکت نازل کرے گا۔ ۵

ایک زمانے میں شیو کی پوجا بنگال کے مذہب کا نمایاں عنصر تھا۔ ہون
تسیانگ ہی کے زمانے میں بنگال کے شیو حکمران شیش ناگ نے بدھستوں کو ستایا۔
اُن کے مندر توڑ ڈالے اور بدھ کی مورتی کی جگہ شیو کی مورتیاں رکھ دیں۔ ان کے
بعد شیو کی پوجا کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ لیکن مسلمانوں کی فتح سے جو تبدیلی
رو نما ہوئی اس میں شیو کی پوجا پر زوال آیا اور نئے نئے مذہب پیدا ہوئے۔ یونیش پنڈ
سین کے الفاظ میں :-

مسلمان اپنے مضبوط زندہ مذہب کے ساتھ اب بنگال میں داخل ہو گئے
تھے۔ ان کے قرآن میں جسے یہ الہامی سمجھتے ہیں یہ لکھا ہے کہ مسلمانوں
کا خدا مومنوں کی مدد کرتا ہے اور غیر مومنوں کو تباہ کر دیتا ہے۔
ایک شخص خدا پر اسلام کے پختہ عقیدہ کا اس ملک میں مذہب کی اسی
صورتوں سے مقابلہ کرنا تھا جس میں دیوتا کے شخصی عناصر غالب
ہوں۔ اس طرح سکتا اور وشنو کے مذاہب سرسبز ہوئے
اور شیو کا مذہب جس کا نصب العین غیر شخص
اور صوفیانہ تھا، جس میں انسان ابدیت و ادا میں خدا کے درجے
تک پہنچ جاتا ہے رفتہ رفتہ پیچھے ہٹنے لگا، اس لئے کہ عوام الناس
اُس کی غیر مرئی خصوصیات کو نہیں سمجھتے تھے۔ ۶

ہندو مذہب اور اسلام نے ایک دوسرے کو متاثر کیا اور اس کے نتیجے

۱۰
میں عجیب عجیب جامع اضداد عقاید و رسوم نمودار ہوئے، ہندو مسلمانوں کے مزارات پر مٹھائیاں چڑھانے قرآن سے فال نکالنے اور بدروحوں کو دور کرنے کے لئے قرآن پھر میں رکھنے اور مسلم تقریبات منانے لگے۔ مسلمانوں نے بھی جواباً ہی کیا۔

اس قریبی رفاقت سے ایک مشترک خدا یعنی ستیہ پری کی پرستش مسلمان اور ہندو دونوں کرنے لگے۔ حسین شاہ بادشاہ اس عقیدہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے اور اگر صحیح ہے تو اسے اکبر اعظم کا پیشرو سمجھنا چاہیے۔

لیکن اس باہم اثر پذیری کا اہم ترین نتیجہ وہ تحریک تھی جو چیتنیہ نے شروع کی۔ ننگالی زبان و ادب کی تاریخ میں چیتنیہ کی پیدائش کے پہلے کے مذہبی حالات مختصراً یہ بیان کئے گئے ہیں :-

”برہمنوں کا اقتدار ظالمانہ ہو گیا تھا۔ ذات پات کے ضوابط سخت تر ہوتے گئے جیسے کہ کلینینزم بکیر کی فقیر بن گئی، گو کہ برہمن مذہب میں بہتر تصورات کے حامل تھے تاہم ذات پات کی ہڈیوں سے انسان انسان کے درمیان خلیج بڑھتی جاتی تھی۔ سماج کے ادنیٰ طبقے اور اپنی ذات کے استبداد سے گراہ رہے تھے اور اپنی ذات والوں نے علم کا دروازہ ادنیٰ ذاتوں پر بند کر رکھا تھا۔ ادنیٰ ذات والے بلند تر زندگی تک رسائی سے محروم بھی کر دیئے گئے تھے اور نئے مذاہب پورا ملک کے اجارہ دار برہمن ہو گئے تھے جیسے کہ مذاہب بھی کوئی مال تجارت تھا۔“

اسلام کا سادہ مذہب اور اس کے جمہوری تصورات اس سماج میں دخل انداز ہوئے اور ایک پہچان پیدا کیا جسے مرکزیت چیتنیہ نے دی۔ وہ ۱۳۸۵ء میں بمقام ندیہ ایک برہمن خاندان میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ اُس کے بچپن ہی میں فوت ہو گیا تھا۔ اُس کی ماں نے اُسے مدرسے بھیجا جہاں وہ گرامر اور منطق میں ماہر ہو گیا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اُس کی شادی ہو گئی اور بیس برس کی عمر میں مدرس

ہو گیا۔ لیکن بعد کو وہی جذبہ جس نے کتنے ہی سنجیدہ ہندوؤں سے دنیا کو ترک کرایا اُس پر بھی طاری ہو گیا۔ اُس نے گھر بار چھوڑ کر سائے مک کا چکر لگایا۔ اپنی سیاحت کے دوران میں وہ سادھوؤں اور درویشوں سے ملا۔ کرشن واس نے جو اس کی زندگی کے حالات لکھے ہیں اُس میں بندرا بن کے قریب اُس کی پٹھانوں سے ملاقات کا حال اس طرح بیان کیا ہے: "ایک مسلمان سنجیدہ آدمی جو سیاہ کپڑوں میں ملبوس تھا اور پیر کھاتا تھا" اس کا دل گرو (چیتنیہ) کو دیکھ کر گھل گیا۔ اس نے اپنی مقدس کتاب کی بنیاد پر وحدت اور ایک مشترک خدا کی تلقین کی۔ "لیکن گرو نے اس کا رد کیا۔" "چیتنیہ کی زندگی میں بہت سے ایسے واقعات ہیں، جن سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ یون سے بڑی محبت کرتا تھا۔" لیکن خواہ وہ یون سے محبت کرتا تھا یا نہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ اُس کی تعلیم یون کے خیالات سے متاثر ہے۔ وہ ۱۵۳۳ء میں فوت ہوا۔

چیتنیہ کے مذہب کا لب لباب کرشن داس نے دو جملوں میں دیا ہے "اگر کوئی شخص کرشن کی پوجا کرتا ہے اور اپنے گرو کی خدمت کرتا ہے تو وہ فریب نظر کے جاں سے بچھٹ جاتا ہے اور کرشن کے پیروں کو پا جاتا ہے" "یہ" اور انھیں (تختیہ) کو اور ذات پات کی بندشوں پر مبنی مذہبی اصولوں کو ترک کر کے (مچاوت نیوی) لاچار ہو کر کرشن کی پناہ لیتا ہے۔" اس طرح چیتنیہ نے برہمنوں کے تمام مذہبی رسوم کے نظام کی مذمت کی اور مہری کے عقیدہ کی تلقین کی۔ اُس کے عقیدہ کے بموجب پوجا محبت اور عقیدت اور موسیقی اور رقص میں ہے جس سے ایک وجدانی کیفیت پیدا ہوا اور حضوری قلب حاصل ہو جائے۔ تمام آدمی بلا لحاظ فرقہ و مذہب اس پرستش کو بجا لانے کے اہل ہیں۔ چیتنیہ کے چیلے ہندو سماج کے ادنیٰ ترین طبقوں اور مسلمانوں میں سے تھے اُس کے تین خاص چیلے روپ سنان اور مہری داس تھے۔

چیتنیہ کے مذہب سے ایک شاخ کوتا بھی فرقے کی بھوٹی۔ اس فرقہ کا بانی ایک سدگوب مسمی رام سمرن پال عرف کرتا بابا تھا۔ وہ تقریباً سترھویں صدی کے آخر میں چکدیا کے قریب ضلع ندیہ میں پیدا ہوا۔ اُس کی پیدائش کی پیشین گوئی ایک مسلمان درویش نے کی تھی جس نے اُس کی پرورش بھی کی۔ کوتا چوراسی سال کی عمر تک زندہ رہا اور اپنی زاد بوم کے قریب ایک گاؤں میں فوت ہوا۔ اُس نے اپنے بیچھے بائیس چیلے دباؤں فقیرا چھوڑے جن میں سے ایک مسمی رام دلال سرگڑھ فرقہ کی حیثیت سے اُس کا جانشین ہوا۔ اسی میں مسلم درویش کی روح نے جسم لیا۔ اُس نے اس فرقہ کو منظم کیا اور اس کی تعلیمات ایک نظم میں بیان کیں۔ کوتا بھیج فرقہ کے حسب ذیل اصول ہیں :-

- ۱۔ صرف ایک خدا ہے جس نے کرتا کا اوتار لیا ہے۔
- ۲۔ جہاں شے یا روحانی رہنما کو ہمہ تن اُس کے بڑتی یا چیلوں میں ہونا چاہیے۔
- ۳۔ اس فرقہ کے منترؤں کو نجات حاصل کرنے اور مادی صلاح کے لئے دن میں پانچ بار دوہرانا چاہیے۔
- ۴۔ گوشت اور شراب سے پرہیز کرنا چاہیے۔
- ۵۔ جمعہ کا احترام کرنا چاہیے اور یہ دن مذہبی دھیان اور بحث میں صرف کرنا چاہیے۔
- ۶۔ اس مذہب میں اوتنج ذات میں یا پنج ذات یا ہندوؤں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے مسلمان کئی مرتبہ معلم کے درجہ پر فائز ہوئے، اس فرقہ کے لوگ ساتھ مل کر کھانا کھاتے ہیں، کم از کم سال میں ایک یا دو مرتبہ۔
- ۷۔ اس فرقہ سے وابستگی کے لئے کسی ظاہری نشان کی ضرورت نہیں ہے، ہندو اپنا زناں باندھے رہے اور مسلمان کو اس کا رکن بننے پر ڈاڑھی منڈانے کی ضرورت نہیں ہے۔

۸۔ پر جوش محبت یا بھکتی بس صرف اسی ایک مذہبی عمل کی ضرورت ہے۔
 تقریباً تیرھویں صدی کے آخر میں مسلمانوں نے دکن کی فتوحات شروع کیں۔
 چودھویں صدی کے وسط تک انھوں نے نہ صرف سائے دکن کو تسخیر کر لیا بلکہ ایک
 خود مختار سلطنت بھی وہاں قائم کر لی تھی۔ دکن کے بھینی حکمرانوں نے اپنے ننگال کے
 معصروں ہی کی طرح اپنی محکوم قوموں کے ادب اور فن کو فروغ دیا۔ عادل شاہی اور
 قطب شاہی سلطنتوں کے دفاتر میں مرہٹی زبان استعمال ہوتی تھی۔ اور مرہٹے بطور
 دیوانی حکام کے اور نیز بطور کمانڈر کے مقرر ہوتے تھے۔ قطب شاہ ذہنی ترقی کا سرپرست
 تھا اور وہ خود اعلیٰ ذہانت کا شاعر تھا۔ اور دکنی زبان میں جو ہندی اور فارسی کی مخلوط
 تھی بہت کچھ تصنیف کیا۔ ہندو اور مسلمانوں کے رابطے نے ہمارا شٹر میں بھی وہی ہندی
 منظر سدا کیا جیسا کہ ہندوستان اور بنگال میں ہوا تھا۔ "مرہٹی بزرگوں اور بھجن نوازوں
 نے انہی طرح دونوں مذہبوں کا امتزاج کیا جیسا کہ کیر اور نائک نے شمال میں کیا تھا۔ رانا
 ڈے نے اس تحریک کے آغاز کا حال اس طرح بیان کیا ہے :-

"ان پیروں (کیر، نائک وغیرہ) کے دماغوں پر مسلمانوں کے مذہب توحید کی
 شدت صاف طور پر عکس ہوتی۔ دتا تریہ یا ہندو تہلیٹ کے اوتاروں کے پرستار اکثر
 اپنے دیوتاؤں کو مسلمان درویشوں کے لباس میں ملبوس کرتے تھے۔ یہی انہما اور زیادہ
 گہری شکل میں ہمارا شٹر کے عوام کے دماغوں پر عمل کر رہا تھا، جہاں برہمن اور غیر برہمن
 معلم دونوں رام اور رحیم کو ایک ماننے، مذہبی رسوم کی بندشوں، اور ذات پات کے
 امتیازات سے آزادی اور انسان اور مذہب کے مشترک خدا کی محبت میں متحد ہو جانے
 کی لوگوں کو ہدایت کرتے تھے۔" ۱۲۹

ہمارا شٹر میں انقلاب کی تاریخ بنانیسور کے زمانے سے شروع ہوتی ہے جس
 نے مرہٹی زبان میں بھگوت گیتا کی شرح ۱۲۹ء میں مکمل کی۔ ہمارا شٹر کی زبان اور

خیالات پر جنابیشور نے زبردست اثر ڈالا۔ لیکن جن کثیر استعداد بزرگوں نے اس علاقے کے مذہب کو بدل دیا اور انسانوں کے دماغوں کو پجاریوں سے بے ہوئے رسوم کے تنگ عقیدے سے آزادی اور محبت کی طرف پھیر دیا، ان میں سب سے پہلا شخص نام دیو ہے۔ بھکتوں کی طویل فہرست میں اُسی کا تاریخی نام مہاراشٹر، ہندوستان، راجپوتانہ اور پنجاب کے ہر بزرگ کی زبان زد رہا ہے۔ روایات کے بموجب اُس کی تاریخ پیدائش ۱۲ء ہے۔ لیکن بھنڈا رکرنے بہت ہی معقول وجوہ پر اُسے چودھویں صدی میں ظاہر کیا ہے۔ مہاراشٹر میں بھگتی کا محور دریا کے مہیما کے کنارے پندھار پور کے مندر و ٹھوباس ہے لیکن یہ عقیدہ گو ایک خاص مندر اور ایک خاص دیوتا کے بت سے منسوب ہے، تاہم اس کی نوعیت بت پرستانہ تھی۔ دیٹھوبا کوئی بت نہ تھا، بلکہ محض ایک نشان اور رسم۔ اس طرح مہاراشٹر میں مذہب کوشن کی خصوصیات شمال کے انتہا پسند مصلحین سے کچھ مختلف نہ تھیں۔ رانا ڈے نے اس کے نتائج کا یہ خلاصہ کیا ہے کہ:

”وہ مقامی زبان کی ترقی ذات پات کی تنہا پسندی میں ترمیم خانہ داری کی زندگی کا احترام عورتوں کی حیثیت میں ترقی، انسانیت اور رواداری کی ترویج، اسلام سے جزوی مصالحت، دیوتاؤں کی کثرت کی زیادتیوں کی روک تھام اور قوم کی ذہنی اور عملی استعداد کو فروغ دینا ہے۔“

نام دیو کھچر کا چیلہ تھا جو تعلیم پرستی کا مخالف تھا۔ نام دیو نے اپنے گرو سے حسب ذیل ہدایات حاصل کیں:

”پتھر کی صورت کبھی نہیں بولتی۔ پھر اس کا کیا امکان ہے کہ دنیاوی زندگی کے دک کا علاج کر سکے گی؟ پتھر کی صورت کو خدا سمجھا جاتا ہے، لیکن حقیقی خدا بالکل مختلف ہے۔ اگر پتھر کی صورت خواہشات پوری کر سکتی تو پھر وہ ضرب سے ٹوٹ کیوں جاتی ہے؟

جو لوگ پتھر کے بنے ہوئے خدا کو پوجتے ہیں، وہ اپنی حماقت سے سب کچھ کھود دیتے ہیں، جو لوگ کہتے ہیں یا سنتے ہیں کہ پتھر کا خدا اپنے پرستاروں سے بات کرتا ہے وہ دونوں احمق ہیں۔ جو لوگ ایسے خدا کی بُرائی کرتے ہیں اور اپنے کو اُس کا پرستار کہتے ہیں انھیں بالکل نکلے انسان سمجھنا چاہیے۔ اور اُن کی باتوں پر کان نہ دھرنا چاہیے۔ اگر پتھر کو تراش کر خدا بنایا جائے اور بڑی احتیاط سے برسوں اُس کی پوجا کی جائے تو کیا وہ کسی وقت بھی کام آئے گا؟ اس بات کو اچھی طرح سوچو۔ مندر خواہ تھوڑا ہوا پتھر وہاں خدا نہیں ہے، بلکہ محض پتھر اور پانی ہے۔ دیوار اسی گھاؤں میں پدا بیت کی گئی تھی کہ کوئی جاگہ خدا سے خالی نہیں ہے۔ نام کے دل میں خدا نے اپنا جلوہ دکھایا اور اس طرح کھینچنے اُسے برکت دی۔

بذہب کی خارجی باتوں کی بے اثری کو نام دیونے اس طرح فاش کیا ہے: ”قسمیں، روزے اور ریاضتیں بالکل ضروری نہیں ہیں، نہ انھیں یا تر جبانے کی ضرورت ہے۔ اپنے دل میں دھیان رکھو اور ہمیشہ ہری کے گن گاو۔ کھانا پینا چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہری کے پیروں پر اپنا خیال جماؤ۔“ ”یوگ یا قربانی کی رسموں یا خواہش کی چیزوں کو ترک کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہری کے پیروں کا اشتیاق پیدا کرو۔“ حسب ذیل بھجن سے وہ مقصد ظاہر ہوتا ہے جو نام دیو حاصل کرنا چاہتا تھا:

”اب میں اپنے سارے دن مسرتوں سے بھر لوں گا۔

بھر پورا اور پر تک

اپنے جی جان سے وٹھل کا دامن بچھڑوں گا۔

اور صرف اُسی کا۔

وہ بالکل دھو کر پھینک دے گا۔

تمام غم اور فکر۔

اور میں بالکل نجات پا جاؤں گا۔

قریب نظر کے جال سے۔

اوہ ' وہ مجھے بے حد عزیز ہے۔

اور صرف وہی۔

کیونکہ وہ میرے سائے بوجھ بکے کر دے گا

اور خود اٹھالے گا۔

دیکھو، دنیا کے سائے آلام

ایک دم مٹ جائیں گے

اور اب ہمیشہ کے لئے حاصل ہو جائے گی

امن کی حکومت۔

اس لئے کہ وہ ساری بندشیں توڑ دے گا

دنیاوی تفکرات کی۔

اور قطعاً زایل کر دے گا

مایا کے جال کو۔

اب مجھے اپنے تمام حماقت کے خیالات سے

آزاد ہو جانا چاہیئے۔

ویٹھل اور ویٹھل ہی میں ہے۔

امن و سکون ہے۔

نام دید ایک بڑی جماعت کا رہنما تھا جس نے اُس کی چھوڑی ہوئی روایات کو آگے بڑھایا۔ ان بزرگوں میں بعض عورتیں تھیں چند مسلمان جو ہندو ہو گئے تھے تقریباً نصف برہمن تھے اور باقی ہر ذات کے لوگ: "مرہٹے، کنبی، درزی، مالی" کہا

سونار، طوائف، جھٹوں نے تو بکری بھتی، بوندیاں، حتیٰ کے ذات، باہر ماہر، ۱۸
 نام دیو کی روح ان کی تعلیمات میں نمایاں تھی، ایک ماہر چوکھ میلا کے مندر جلنے
 پر پندھار پور کے جس برہمن نے اعتراض کیا تھا اُسے چوکھ میلا نے یہ جواب دیا:
 ”اگر عقیدت اور ایمان نہ ہو تو اونچی ذات میں پیدا ہونے سے کیا نتیجہ،
 اور مذہبی رسوم ادا کرنے یا عالم ہونے سے کیا فائدہ؟ خواہ کوئی آدمی تنج ذات
 کا بھی اگر دل میں ایمان رکھتا ہے، خدا سے محبت کرتا ہے تمام مخلوق کو اپنے ہی
 جیسا سمجھتا ہے، اپنے اور دوسروں کے بچوں میں کوئی فرق نہیں کرتا
 اور بیچ بولتا ہے تو اُس کی ذات خالص ہے اور خدا اُس سے خوش
 ہے جو آدمی دل سے خدا پر عقیدہ رکھتا ہو اور انسانوں سے محبت کرے
 اُس کی ذات کبھی نہ پوچھو، خدا اپنی مخلوق سے محبت اور عقیدت چاہتا ہے
 اور اُسے ذات پات کی پرواہ نہیں؟ ۱۹

بہی رام بھٹ نے اپنے دل کی تشفی کے لئے حقیقت کی تلاش میں دو مرتبہ اپنا مذہب
 بدلا۔ اس تبدیلی پر ہندو اور مسلمان دونوں نے اعتراض کیا، مگر اُس نے اعلان کر دیا
 کہ نہ میں ہندو ہوں نہ مسلمان۔

شیخ محمد کے تابعین جو بھگت ہو گئے تھے رمضان اور یکادشی دونوں مناتے ہیں۔
 اور یاترا کے لئے مکہ بھی جاتے ہیں، اور پندھار پور بھی۔

لوکارام جو نام دیو کے بعد سب سے بڑا مرید درویش ہے اور جس کا مہاراشٹر بھر
 میں بڑا اثر ہے، وہ بھی اسی طرح مختلف مذاہب کے معتقدات منتخب کرنے والا تھا، وہ

ٹوکا کہتا ہے: ہم وشنو کے بندے پورے طور پر اس کی محبت سے سیر میں ۲۱۶
خدا کے رحم کا ذکر اس طرح ہے:

”خدا سے لوگوں کو کچھ مانگنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ خود ہی دوڑ کر ان کی مدد کو
آتا ہے“ ۲۱۷ اور ایک پکار پر تو اپنے پرستاروں کے پاس آ جاتا ہے۔ ٹوکا کہتا ہے: ”یہ تراجم
اتنا یقینی ہے کہ تجھے اس میں ذرا دیر نہیں لگتی“ ۲۱۸

کئی اہنگوں ۲۱۹ میں اس نے صحیح پرستش کی حقیقت بتائی ہے اور ظاہری سوئم
دیدک قربانیوں، مقدس مقامات کی یاترا، پوجا، درویشی لباس پہننے اور برت، اور
ریاض کو رد کیا ہے اور انسانی زندگی کے مقصد کی اس نے اس طرح تشریح کی ہے:-
”سکون زندگی کا تاج ہے۔ اس کے علاوہ تمام خوشیاں دکھ ہیں۔

اسے مضبوطی سے پکڑو تو چاہے کچھ ہو تم دوسرے کنا سے پرہیز نہ جاؤ گے۔
جب لوگوں کو غصہ آتا ہے اور ہم سخت مصیبت اور رنج میں مبتلا ہوتے ہیں تو
سکون آتا ہے اور بیشک ٹوکا کہتا ہے: دیکھو بخارا آتا ہے“ ۲۲۰
ذیل کے ترجمہ کے ہوئے بھجنوں سے ٹوکا رام کی ہندو اور مسلمان مذاہب میں
میل کرنے کی کوشش ظاہر ہوتی ہے:-

”جو اللہ چاہتا ہے ہو کر رہتا ہے۔ اے بابا خالق سب کا بادشاہ ہے
مولیشی اور دوست، مانع اور مال اسباب سب چلا جاتا ہے۔

اے بابا میرا دل صاحب میں لگا ہے جو خالق ہے۔
میں (دماغ کے) گھوڑے کی پیٹھ پر بیٹھ کر وہاں جاتا ہوں، اور خودی سواری
بن جاتی ہے۔

اے بابا، ذکر کر اللہ کا جو سب کا پردہ پوش ہے۔
ٹوکا کہتا ہے، جو شخص یہ سمجھتا ہے وہ درویش ہو جاتا ہے“ ۲۲۱

نیز یہ کہ :-

بڑے ناموں میں سے پہلا اللہ ہے، اُسے جپنا کبھی نہ بھولو۔
 اللہ بیشک ایک ہے، بنی بیشک ایک ہے۔
 اے بابا وہاں تو ایک ہے، وہاں تو ایک ہے۔ وہاں تو ایک ہے۔
 وہاں نہ میں ہوں نہ تو ہے "۲۷۱"

ہندوستانی فن تعمیر

مذہب اور فنکاری دو مختلف واسطوں سے کلچر کی نمائندگی کرتے ہیں اس لئے کلچر کے نشوونما کو ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی دیکھا جاسکتا ہے، کیونکہ کسی قوم کا شعور بنیادی طور پر ہر جزو میں ایک ساتھ بدلتا ہے۔ غالباً فنکاری مذہب سے بھی زیادہ تعمیر کا حساس اشارہ ہے۔ اس لئے کہ اپنی فطرت میں زیادہ نفسی ہے اور فنکاری صرف آفاقی شکل میں رہتی ہے۔ چنانچہ ہندو فنکاری پر اسلام کے اثر کا اندازہ کرنے کے لئے ان تعمیراتی اثرات کا سمجھنا ضروری ہے جو تمدنوں کی اور ان کی جمالیاتی ضروریات و اقدار کی تشکیل کرتے ہیں۔

کلچر اس تجربہ کی ترتیب ہے جو انسان فطرت کی موافقت اور نیز مخالفت میں عمل کر کے حاصل کرتا ہے۔ فطرت کے ساتھ مشترک عمل اور اس کے خلاف جدوجہد وہ تانا بانا ہیں جن سے کلچر کی خام جنس تیار ہوتی ہے۔ کسی خاص کلچر کی نوعیت انسان کی طبیعت اور فطرت اور اس کے ماحول کی نوعیت پر ان دونوں کی ایک دوسرے پر محرک اثر اندازی پر منحصر ہے۔ انسان بنیادی طور پر ہر جگہ یکساں ہیں، یکساں نفسیاتی استعداد ان سب میں ہے۔ ایک ہی طرح کے فطری رجحانات، محرکات اور جذبات سے وہ سب متاثر ہوتے ہیں اور وہ سب ذہنی اعتبار سے یکساں طور پر عمل کرتے ہیں۔ لیکن انسان باوجود لازمی طور پر یکساں ہونے کے اپنی جذباتی، ذہنی اور ارادی قوتوں کے لحاظ سے بہت زیادہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یکساں ماحول میں مدتوں

ایک ساتھ رہ کر مختلف گروہوں میں مختلف قسم کے کردار اور ذہنیت کی نشوونما ہوتی ہے جو ایک قوم کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے۔

چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے ایک ہونے کے باوجود کلچر کا تنوع پیدا ہو جاتا ہے۔ فطری رجحان تو وہی رہتا ہے لیکن اُس میں محرک مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ جذباتی رجحانات کا بہاؤ مختلف راستے اختیار کرتا ہے، احساسات کی تنظیم دوسرے قسم کے جذبات سے ہوتی ہے، ذہن کا عمل مشاہدہ اور خیال کے مختلف عناصر پر ہوتا ہے اور دماغ کے احساسی اور موثر پہلو کا باہمی تعلق اتنا مختلف ہو جاتا ہے کہ یکساں عناصر سے بالکل ہی مختلف رجحانات اور رویے پیدا ہو جاتے ہیں۔ مختلف گروہ اپنے نفسیاتی تجربات کو مختلف طرز پر منظم کرتے ہیں اور زندگی کا الگ الگ نظریہ رکھتے ہیں اور گو کسی ایک قوم کے دو آدمی یکساں نہیں ہوتے، تاہم ہر قوم بحیثیت جماعت کے اپنے رسم و رواج اور تصورات میں دوسری سے مختلف ہوتی ہے۔

ہر صدا گانہ قوم جو اس طرح منظم ہوتی ہو، اپنی تاریخ رکھتی ہے۔ وہ اپنی زندگی کے اندرونی رجحان سے نشوونما پاتی ہے اور اس کے راستے کی رہنمائی، تحریک یا رکاوٹ اُس کے ہی ماحول سے ہوتی ہے جو خود تغیر پذیر ہوتا ہے۔ پھر یہ قومیں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ ان کی زندگی ایک دوسرے سے بالکل ہی الگ نہیں ہوتی۔ یہ باہم ملتی، ایک دوسرے میں جذب ہوتی یا فتح کرتی ہیں۔ بڑانے سانچوں میں نیا مادہ ہر وقت اتنا رہتا ہے جو یا تو سانچوں کو توڑ دیتا ہے یا خود اُسی میں ڈھل جاتا ہے، اسی طرح دنیا کا عمل جاری رہتا ہے اور اقوام کی آدیزش اور تمدنوں کی نگر سے نئی قومیں پیدا ہوتی ہیں اور نئی تہذیبیں ترقی پاتی ہیں۔

ہر تمدن جو اس طرح بنا ہے تغیر کے چکر سے ہو کر گزرتا ہے۔ اس کا آغاز عین مگر غیر شعوری رجحانات سے ہوتا ہے جنہیں وہ اپنے دور میں حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

یہ اپنی انتہائی وسعت کے دور میں پہنچتا ہے جب کہ اس کی صلاحیتیں بچتے ہو جاتی ہیں اور ان کا اظہار تشفی بخش طور پر ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد تمدن کا درجہ شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی تحریک عمل مضحل پڑ جاتی ہے اور تمدن یا تو مر جھکا کر فنا ہو جاتا ہے یا کسی جدید تحریک عمل کے وجود میں آ جانے سے اس کی زندگی پھر سے ہو جاتی ہے۔ تحریک عمل خواہ عمرانی ہو یا ذہنی باہر سے بھی آ سکتی ہے، اور اندرونی بھی ہو سکتی ہے۔ اس نئے تمدن کی نوعیت کا تعین نئی تحریک عمل کی قوت سے ہو گا۔ یا تو وہ اتنی شدید ہوگی کہ پرانے تمدن کی ایک دم کاپیٹل کر دے یا محض اس میں تراش تراش کرے۔

مندرجہ بالا اصول کی بہترین مثال خاکنائے بلقان کی تاریخ میں ملتی ہے۔ جزائر کھین کی اقوام جو شروع میں وہاں آباد ہوئیں دو ہزار سال میں اپنے کلچر کے مختلف مدارج سے گذریں اور ایک نہایت ہی مخصوص تمدن کی نشوونما کی، جس کے شاندار آثار میکینی کلچر سے اور کرپٹ میں پائے جاتے ہیں، جس وقت وہ اپنی کامیابی کے انتہائی نقطہ عروج پر پہنچ گئی تھیں، عین اس وقت یونانی قومیں بلقان کے دروں سے گھس پڑیں اور ان کی برقیوں کا خاتمہ کر دیا۔ پھر یونانی تمدن کی راہ پر گامزن ہوئے اور اقوام کے اختلاط کے کیمیائی عمل سے ایٹھنزا، سپارٹا اور یونان کی شہری ریاستوں کا عروج ہوا۔ انجذاب کے عمل میں کئی سو برس لگے اور پھر ایک نیا کلچر وجود میں آیا جو ایٹھنزا میں پیریکلیر کے دور میں بلند سطح پر پہنچا۔ اس کے بعد اس کلچر میں سبکی نرم کا نفوذ شروع ہوا جو میکینی کلچر سے اتنا ہی مختلف تھا جتنا دنیا کا کوئی کلچر ہو سکتا ہے۔ گوکہ ہیلینزم۔ ہیلینزم کے باہر بھی ہیلی اور ایک عالمی طاقت بن گئی، تاہم یونان کی تہذیب جاں بلب ہو گئی۔ بعد کو اس سرزمین پر ایک اور تہذیب یعنی بازنطینی عروج و زوال کے چکر سے گزری اور مستقبل میں پھر اسی تماشگاہ میں نئی یونانی قوم کے عروج و زوال کا تماشہ ہو سکتا ہے۔ اکیمن۔ ہیلینزم۔ ہیلینزم کا بازنطینی اور زمانہ حال کی یونانی تہذیبیں یکے بعد دیگرے آئیں جو ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف تھیں۔

یونان تاریخ عالم کا پتھر ہے، اس لئے کہ عالم انسانیت کی مثال ایک بحرِ ذخار کی ہے

جس میں نوا، چاند اور کائناتی قوتوں کی لہریں اُٹھتی ہیں، قوت بکرتی، پھیلتی اور آگے بڑھتی ہیں، کچھ دیر تو سطح پر روشنی اور جھاگ کا تماشہ ہوتا ہے اور عجیب و غریب مناظر رونما ہوتے ہیں، پھر یہ رفتہ رفتہ دبے لگتی ہیں اور مدھم ہو کر ٹھہر جاتی ہیں اور بالآخر سمندر کی گہری خاموشی میں گم ہو جاتی ہیں، جہاں سے وہ اُٹھی تھیں، اور اسی طرح انسانی زندگی کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔

اس عالمی عمل میں ہندوستان نے کیا حصہ لیا اور انسانیت نے طرح طرح کی باتوں کی تلاش اور انسانی تجربہ کی انتہائی گہرائیوں کے اظہار میں مدتہائے دراز تک جو کوششیں کی ہیں، ان کے ماتحت ہندوستان نے اپنے تمدن کو کس طرح کا بنایا؟ ہندوستانی دماغ نے حقیقت کو گرفت میں لینے کی کس طرح کوشش کی — اور اس کی فنکاری اور کلچر کو روشن کرنے میں کس قدر بصیرت اور بصارت نے مدد کی؟

ہندو ذہنیت کو سمجھنے کے لئے اُس کے ماحول کا جاننا ضروری ہے۔ وارڈ فاولر نے ایشیا اور یورپ میں انڈوجرمن اقوام کی رفتار ترقی میں عظیم فرق کو محسوس کر کے اُس کی وجہ اس خطہ زمین کی نوعیت میں تلاش کی، جس پر آریہ اقوام آکر آباد ہوئیں۔ یونانی اور اطالوی چھوٹی چھوٹی دریا کی وادیوں میں آباد ہوئے جن کے درمیان سمندر اور پہاڑ حائل تھے اور ہندوستانی اور ایرانی وسیع میدانوں میں جن کی نہ جھلکتی نہ انتہا۔ (اول الذکر چھوٹی، چھوٹی شہری ریاستوں میں جم گئے جہاں زندگی نے گہرائی اختیار کی اور قومی تعلقات قریبی ہو گئے۔ اور آخر الذکر ڈھیلے رشتوں میں جڑی ہوئی آزاد اور سہل الحصول قبائلی ریاستوں میں پھیل گئے جن پر ایک مطلق العنان حکمران مسلط ہو گیا۔ راہنہ رناتھ ٹیگور نے یورپین کلچر اُس کی اقوام کی شدید باہمی مخالفت، اس کی خانگی اور شخصی زندگی کی تقریباً کامل بے ترتیبی، اُس کے سماجی و درسی سیاسی نظام کا حیرت انگیز نظم و ضبط، اُس کے تخیلی دماغ کی بے نظیر خصوصیت جو سائنس اور حرفت میں نہایت ہی فاتحانہ انداز سے کام کر رہی ہے۔ اس کے اندر

کی جستجو کی اور یہ راز انھیں یورپ کے شہروں کی شہر پناہوں اور خندقوں میں ملا جو اُس کی انسانیت، کشمکش، حفاظت اور نظم کے نشان ہیں۔

انسان کے ماحول کا اثر جب اتنا قوی ہے تو ہندو کے ماحول کا بھی سمجھنا ضروری ہے۔ وسیع، مسطح اور لامحدود میدان، جنھیں بڑی بڑی آہستہ بہنے والی ندیاں سیراب کرتی ہیں۔ دور کے آفتی میں اونچے اونچے پہاڑی سلسلوں کی حد بندی جن کے اوپر ہمیشہ برف جمی رہتی ہے یا گھسنے ناقابل گزر خشک ہیں یا بے سبزہ و گیاہ بخر پہاڑیاں ہیں یہ ہے ملک کی ظاہری شکل۔ قدرت اُس پر شدید مگر نہایت منظم طور پر عمل کرتی ہے۔ گرمی برسات جلنے قطعیت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، طبقہ عمار کا سونچ تمام سرسبزی کو خاک کر دیتا ہے اور کھلے میدانوں کو عریاں اور بے جان کر کے چھوڑ دیتا ہے اور جب انسان اور زمین پیاس سے ہانپنے لگتے ہیں تو دفعتاً طوفان اور گرج کے ساتھ بارش آتی ہے، تیزی اور وسعت کے ساتھ تقریباً مقررہ دن پر آنکھ بھپکتے ہیں زمین کی ساری صورت حال بدل جاتی ہے، زندگی بہتا اور توانائی کے ساتھ پھراٹھرتی ہے جس سے انسان ششدر رہ جاتے۔ اس کے بعد ملکی فرحت بخش سردی آتی ہے جس کے ساتھ کاشت تیزی کے ساتھ پختگی، خوشی خوشی فصل کاٹنا، زمین پر غلے کے انبار اور بھریاں غلے سے بھر پور ہوتی ہیں۔ ہندوستان کا آسمان ہمیشہ روشن رہتا ہے اور اس کی اتنی حیرت انگیز طور پر ناقابل بیان حسین ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ جب سورج غروب ہو جاتا ہے اور رات آتی ہے تو کروڑوں ستاروں کا خاموش جلوس رفتہ رفتہ برآمد ہوتا ہے، اور تاریک پُر اسرار فضا پر چھا جاتا ہے اور جو لوگ آسمانی سامان کے نیچے بیٹے ہوئے سنتے ہوئے اور اوپر کی لامحدود دستوں پر نظر کرتے ہیں، اُن سے افداک چپکے چپکے ناقابل بیان اسرار ہوتا ہے، رات کے بعد دن، ایک موسم کے بعد دوسرا موسم بارش کی فیاضیاں، گرا کی خشکی اور زندگی کا چکر باضابطہ غیر منقطع موزونی کے ساتھ چلتا رہتا ہے۔

پھر تعجب کیا ہے جب واضح اور کثرت فطرت کے نشانات نغمہ اتنی صفائی اور خصوصیت کے ساتھ قرن بہ قرن انسانی ساز پر برستے پہنچے ہوں تو کوئی موسیقی جو اس کی خصوصیت سے ہم آہنگ ہو اس میں نہ پیدا ہو، یہ بڑے تعجب کی بات ہوتی اگر ہندو ذہنیت نے ایک کلچر، ایک نظریہ حیات، ایک مخصوص و مشخص سماجی نظام نہ پیدا کیا ہوتا۔ خود زندگی کے حالات ہی مخصوص انداز کے تھے۔ مزارع اور گاؤں جن میں ہندوستان کے کوڑا نفوس لپتے ہیں، یا مٹھ جہاں اس کے درویش، شاعر اور رشتی آباد ہیں جو درختوں اور پودوں کے بیچ ہیں، یا گھنے جنگلوں کی تنگ گھاٹیوں میں واقع ہیں، ان کی روح پر جو ٹھپٹہ قدرت نے صبح زندگی کی تازگی میں لگایا وہ زندگی کی بخشگی پر بھی قائم رہا۔ شکل کی ہر ہندو ذہنیت بگنی ہی رہی۔

ہندوستانی شعور نے زمان و مکان کا احساس پیدا کیا اور ایک نیا مخصوص حقیقت کا تصور۔ ہندو کے نزدیک حقیقت ایک ایسے زمان میں عامل ہے جو بھرپور اور مسلسل اور توازن میں متدایر ہے، اور ایسے مکان میں جو خلا کو نہیں جائز رکھتا، اور جو لہر و انخم رکھتا ہے جیسے کنول کے پھول کا نرم زیرہ اور اس کے زمان و مکان میں کئی درجے ہیں۔ اس کی کائنات لامتناہی شکلوں میں رواں دواں ہے اور حیات کی گہما گہمی سے جوش مار رہی ہے۔ یہ کائنات غیر محدود باریک امتیازات کی بے شمار درمیانی شکلوں میں ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ تاہم وہ کائنات ہے اور مکمل۔

اس شعور کی ایک اور خصوصیت جو ہندو کلچر کی فتوحات اور شکستوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی پراسرار وجدانیت ہے۔ یورپ کے شعور میں غالب حقیقت ارادہ مکمل ہے اور ہندوستانی شعور میں ارادہ علم اور زندگیوں کے اس مخصوص اصرار نے تمدنوں کی نشوونما پر بہت ہی گہرا اثر ڈالا ہے۔ مذہب، فلسفہ، فنکاری، رسم و رواج سب پر ایسی کا ٹھپٹہ ہے اور سبھی اپنی اپنی مختلف زبانوں میں حقیقت کے اس بنیادی تصور کو ڈھراتے

میں جو ہندو شعور کا اصلی عنصر ہے۔

مذہب اور فلسفہ پر دوسری جگہ بحث کی جا چکی ہے۔ اب فنکاری پر توجہ کی ضرورت ہے، یعنی فن تعمیر، تراشی اور مصوری۔ لیکن مذہب اور فنکاری دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور درحقیقت وہ حقیقت کی ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں، ایک تو زندگی کو اہمیت دیتا ہے اور دوسرا صورت کو۔ مذہبی شعور کے تمام تغیرات فنکاری کے اظہار پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور جب کبھی فنکاری کی صورتیں بدلتی ہیں تو اس سے مذہبی تبدیلی اسی قدر ظاہر ہوتی ہے۔ انسانی دماغ ایک وحدت ہے اور وہ ایک ساخت ہے جو بحیثیت مجموعی عمل اور ردِ عمل کرتی ہے۔ پھر ہندو مذہب نے ہندو فنکاری کو کس طرح متاثر کیا؟

روحانی اعتبار سے ہندو نظام دشمن ہے۔ اُس کا عقیدہ سختی کے ساتھ شخصی اور انفرادی ہے۔ اُس کا پوجا پر جوش داخلیت کا ہے اور اس میں تمام ظاہری مظاہر سے بے تعلقی اور نفس کے خدا سے اتحاد کا پراسرار و جد حاصل کرنا مقصود ہے۔ اور جب اس اندرونی اتحاد کی بصیرت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ دنیا میں واپس آتا ہے اور پھر کثرت کو وحدت میں سمودیتا ہے، وہ وحدت وجودی ہے جو خدا کو ہریرگر بھدیا تخلیق کے بیضہ طلانی کی شکل میں دیکھتا ہے یا بحیثیت درات کے یعنی سب کا مجموعی اوسط، مزید براں اُس کی وحدت وجودیت اس کے ابتدائی جنگل کے احساس کی نقل پیٹ ہے۔ ہر چھوٹی، بڑی شاخ، ہر ننھا پھول اور پتی جو پیدا ہوتی ہے ایک شکل ہے جس میں جنگل اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔ ہر چھوٹی بڑی شاخ، پھول اور پتی تیزی کے ساتھ مسلسل بدلتی رہتی ہے۔ مگر جنگل بحیثیت مجموعی ہمیشہ لامحدود اور ابدی حیثیت سے قائم رہتا ہے اور جنگل کے پھول ہی کی طرح کائنات میں انسان کی زندگی ہے۔ اُسے بھی جینا اور مرنا اور پھر پیدا ہونا ہے، یہاں تک کہ اُس کے عمل کے تمام امکانات

ختم ہو جائیں خواہ تسلسل حیات کے خاتمہ یا گہری اور ارادی خود شناسی سے فوراً ہی دونوں صورتوں میں اُس کی آخری منزل کائناتی حقیقت سے مل جانا ہے جو اُس کا ابتدائی منہج ہے اور جب یہ انجام حاصل ہو جائے تو زندگی کا چکر ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا چکر شروع ہوتا ہے خواہ ایسا ہی یا اس سے مختلف۔

مندوفن تعمیر اس شعور کے ٹھوس انبار میں تشکیل ہے۔ یہ دیوتا کی پراسراریت اور شگوفہ دونوں کا نشان ہے۔ مندر کا اندرونی حصہ ایک چھوٹا تاریک کمرہ ہوتا ہے جس کے اوپر لمبی ہوئی چھت اور بھاری ستون بت تراشی کی شکلوں سے بھرے ہوئے اس کمرے کے جوف میں دروازے سے فاصلہ پر جہاں روشنی کی ایک کرن بھی اُس پر نہ پڑے ایک مورت ہوتی ہے۔ کھڑی، بیٹھی یا خمیدہ۔ مندر کے تاریک خاموش، پراسرار کھلے کے اندر شکل ایک سے زیادہ آدمی داخل ہو سکتا ہے۔ دل کے مندر میں انسان کی روح کو تنہا کھڑا ہونا چاہیے۔ اسرار سے دو بدو ہو کر۔ باہر کی طرف مندر میں صناعتی کی انرا ہوتی ہے۔ گڑسی پر گڑسی، بنیاد پر بنیاد کھڑی ہوتی ہے۔ آرائشی حاشیے، ستون اور پٹیاں جن کا تسلسل ختم نہیں ہوتا۔ دیواریں بے شمار عمودی زمینوں میں کہیں ایک انچ بھی جگہ خالی نہیں۔ اور مندر کے اوپر چوٹی دار گنبد بلند ہوتا ہے یا مینار قطار در قطار اور ہر قطار میں اُبھرے ہوئے طاق یا تصویر اور مینار میں ہر طرف چھوٹے منارے، دیوار کے نقش و نگار ستونوں پر بھی بنے ہوئے ہیں اور ہر ستون خود مندر کا ایک نمونہ ہے۔ بنیادوں پر مکانات کے محاذ ٹھیک۔ مندر میں جو ستون، پیٹھیں اور چھوٹے ستونوں میں منقسم ہیں جن پر مذہبی مناظر نقش ہیں۔ ایک راس کے اوپر دوسری راس ہے اور نیچے کے طاقچوں اور ستون کے بالائی حصے کے درمیان کی خالی جگہ عورتوں کی ستونی تصویروں سے پُر ہے۔ دروازوں اور کھڑکیوں کے گرد بکثرت ٹکڑوں کے پاکھوں کا حلقہ ہے جس پر گل کاری، اقلیدسی نقوش اور رسمی طرز کے نقوش ہیں چمکی ہوئی کاریں جو دیواروں سے نکلی ہیں اور حاشیے جو عمارت

کے اندر کٹے ہیں، سطح پر روشنی اور سایہ کا خوشگوار منظر پیدا کرتے ہیں۔ لہر دار سکھارا کے عمودی خطوط جو منڈپ کی چھت پر بنے ہیں سنجیدگی اور استحکام کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ نیچی ستون دار برساتیاں یا ستونی ہال کی منزلیں اور نقش و نگار و آرائش کی انفرادیت سب حقیقت کے اظہار کا کام دیتے ہیں جو کہ تمام صورتوں کی مجموعی اعلیٰ تر حقیقت ہے۔ بحیثیت مجموعی مندر کا بیرونی حصہ مستحکم شادابی رکھتا ہے اور عظمت، شان اور شکوہ کے احساسات ابھارتا ہے۔

ہندوؤں کے عام جمالیاتی احساس نے کئی طرح کے تعمیری نمونوں میں اظہار کیا جو آٹھویں صدی کے آغاز سے تیرھویں صدی کے اختتام تک مسلمانوں کے ہندوستان فتح کرنے سے پیشتر رائج تھے۔ یہ ہندوؤں کے تعمیری طرز جو اس کے پیش کے بدست طرز سے ملے گئے تھے، اُن علاقوں کے اعتبار سے جہاں یہ تعمیر ہوئے ہیں تین قسموں میں تقسیم کئے جاسکتے ہیں:-

(۱) شمالی ہندوستان کا، (۲) دکنی یا چلوکین اور (۳) جنوبی یا دراوڑی۔

ان کے ماسوا ہر ایک قسم کے ماتحت ضمنی طرز ہیں اور ایک درجے سے دوسرے درجے کے درمیانی طرز۔ طرز کا امتیاز زیادہ تر چھت یا کلس کی شکل پر ہوتا ہے۔ شمالی ہند کے مندروں میں کلس ایک بلند مینار ہے جس کے بازو خمیدہ شکل کے اوپر کو پتلے ہوتے ہوئے، سر پر ایک بڑا پھول ہوا نکڑا جسے اس سیلا کہتے ہیں اور اُس کے اوپر اٹھا ہوا ایک برتن کی شکل کا کلس ہے۔ پوری عمارت مرصع ہے جس کے سطح دور پر اور گوشوں کے واضح کھڑے بنڈی یا محراب دار دوائوں پر نقش کھدے ہوئے ہیں۔ اس طرز کی مثالیں اُڑیسہ کے مندر بھونیشور اور وسط ہند کے مندر کھجوراجپور اور گوالیار میں اور راجپوتانہ اور گجرات کے مندر میں بعض اوقات سکھارا کے خطوط سیدھے ہوتے ہیں جیسے گیا میں اور بیشتر سکھاراؤں کی آرائش میں سامنے کے نقش و نگار کا اعادہ ہوتا ہے۔

دراوڑی طرز میں مغروٹی چھت کئی درجوں میں بلند ہوتی ہے اور ایک چھوٹا سا

گول یا پہل دار گنبد اُس کے اوپر ہوتا ہے۔ دراوڑی مندر کے درمیان میں کئی منزلیں بندہ تک ہو سکتی ہیں۔ بیشتر کے زمانے میں ہر منزل پر کئی رہنے کی کوٹھڑیاں ہوتی تھیں، لیکن بعد کو یہ کوٹھڑیاں محض نمائشی رہ گئیں اور اس طرح غنبد و طی گنبد کی جگہ پورم کاروانج ہوا۔ بعد کے جنوبی مندروں کا یہ امتیاز ہے کہ ان میں گوپورم کے ساتھ پھیلائی پر کئی احاطے ہوتے تھے اور کارنسوں میں دوسرے خیم جوتے تھے ۶۰ طرز کی اویس مثالیں ہمالا پورم کی ایک پتھر کے تراشے ہوئے رتھ اور ایلورا کا کیلاش مندر تپا دکل کا ویرو کس مندر، رتھور کاروانج راجسید مندر وغیرہ ہیں۔ بعد کے طرز کی مثالیں دورا اور مہریرنگم وغیرہ کے مندر ہیں۔

چلو کین طرنہ شمالی اور جنوب کے طرزوں کا درمیانی ہے۔ سکھارائے مخصوص دراوڑی منزل دار شکل غائب ہو گئی اور وہ زینہ دار ہو گیا جس میں شمالی طرز کے سلسلہ خطوط نہیں ہیں اور مخروطی شکلیں مختلف بلندیوں کی ہیں۔ عبادت گاہ عموماً ایک ستارے کی شکل پر ایک چڑے جوتے پر سے اٹھائی جاتی ہے۔ دیوار کے گہرے طبق درہن خیل حصوں پر بہت سی افراط سے بنت تراشی ہوتی ہے اور ستونوں کے بیچ میں جانی دار سنگی پردے لگے ہوتے ہیں۔ اس طرنہ کے مندر دکھن میں پھیلے ہوئے ہیں جن میں میسور کنٹری اختلاص نظام کا علاقہ اور ناگپور تک شامل ہیں۔ سب سے زیادہ شاندار نمونے میسور میں ملی بد کے مندر ہیں۔

اس دور کی ہندو عمارتوں کے تجزیہ سے ان کے تعمیری کارناموں کی نوعیت ظاہر ہو گئی۔ عمومی خاکہ جس پر مندروں کی تعمیر ہوتی ہے یہ ہے کہ ایک مربع کو کھڑی (گرج گریہا) جس میں سورتی ہوتی ہے اور جولاٹ کی بنیاد ہوتی ہے اور ایک برساتی (مندپ) اور ان دونوں کے درمیان ایک بیچ کا کمرہ (انترالا)۔ بڑے مندروں میں برساتی کی شکل ایک ہال کی سی ہو سکتی ہے اور اُس وقت اُس کے سامنے ایک دوسری برساتی ہوگی، اور ایک پھت دار برآمدہ مندر کے چاروں طرف ہو سکتا ہے۔ دیواروں کی تقسیم، کرسی،

تہ خانہ اور دو کارستون کے اوپری حصہ تک اور گہرے اُبھار کے زینے۔ یہ دو درجوں میں بنائے جاتے ہیں۔ بیرونی میں آرائشی حاشیے اور اندرونی حصہ چکنا یا مہرا، اور مختلف حصوں میں ان کی موٹائی مختلف ہوتی ہے۔ پشت اور پہلو میں موٹے اور گوشوں میں پتلے جتنی جگہ میں دیواریں ہیں اور جتنی جگہ میں محدود کمرے ہیں ان کا تناسب قاعدہ سے رکھا جاتا ہے آرٹسٹ کے مندرجوں میں یہ تناسب ۱/۲ اور ۱/۳ اس تناسب کا نتیجہ یہ ہے کہ دیواریں بہت ہی ٹھوس اور مضبوط ہوتی ہیں۔

ہندو مندروں کے دروازے مستطیل ستونوں کے ہوتے ہیں جن کے اوپر سرل ہوتا ہے۔ دروازوں کی اونچائی اور چوڑائی کا تناسب عموماً دو اور ایک ہے۔ پاکھوں پر نقش و نگار یا عمودی آرائشی حاشیے کھدے ہوتے ہیں۔ بعض اُبھرے اور بعض اندر کو۔ دروازے کے فریموں میں تین یا پانچ یا نو دل ہو سکتے ہیں۔ ان کی آرائش میں بلیں، پتیاں، بیضوی شکل کے زیور یا مربع یا دائرہ، یا جانور یا ناچتی ہوئی انسانی شکلیں یا اور کوئی نقوش ہوتے ہیں۔ قدیم بدھست اور جین اور ہندو غاروں میں داخلے کے سامنے کا حصہ بہت منقش ہوتا ہے۔ مستطیل دروازے میں اندر گھسی ہوئی خرابی ہوتی ہیں، جن کا پچھلا حصہ شہتیروں سے منقسم ہوتا ہے اور خمیدہ حصوں کو جوڑ کر چوڑا کر دیتے ہیں، تاکہ پیل کی پتی کی شکل ہو جائے۔ ستون، برکیٹ اور نیشل کا استعمال عام ہے جس سے ہندو فن تعمیر کی ستونی نوعیت پر طور پر نمایاں ہوتی ہے۔

بڑی خالی جگہوں یا کمروں کو ڈھکنے کے لئے چھت کے دو طریقے استعمال کئے جاتے ہیں۔ پہلے طریقہ کی سب سے سادی صورت یہ ہے کہ چار ستون کھڑے کئے جائیں اور ان پر پتھر کی شہتیریں رکھ دی جائیں اور کھلی جگہ پر ایک سل رکھ دی جائے لیکن یہ اُسی وقت ممکن ہے جب کہ جگہ چھوٹی ہو اور اس لئے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ درمیانی حلقہ کی وسعت کو کم کر دیا جائے اور اس کے گوشوں کو اس طرح کاٹ دیا جائے کہ مربع کے

ہر زاویے میں ایک مثلث پتھر رکھ دیا جائے۔ یہ عمل پتھر پتھر جاتے ہوئے اس وقت تک جاری رکھا جائے جب تک کہ خدا کا رقبہ کم ہو کر موزوں پیمائش کا نہ ہو جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک ہشت پہل پتھر کے گوشوں پر ستون رکھ کر نسل کو سہارا دیا جائے اور اُس پر ایک گنبد کھڑا کیا جائے جو اوپر کو تپلا ہو جائے اور یہ ایک دوسرے کے اوپر اندر کو ٹھیکے ہوئے رکھے جائیں، اگر ضرورت ہو تو ہشت پہل کو گھٹا کر سورہ پہل کا کیا جا سکتا ہے۔ گنبد کا اندرونی حصہ ہمیشہ بہت مزین ہوتا ہے۔ منقش آرائشی حاشیے سطح حلقوں میں عمارتی جوڑوں کو ملاتے ہیں اور گنبد کے پنج میں آویزے سے لٹکتے ہیں۔ گنبد کے بیرونی حصے میں رسمی نقوش ہوتے ہیں۔ درشنو کے مندر میں اسادہ (اسٹھانک) مورتی ہے اور اس لئے کلس بلند ہوتا ہے جس میں عمودی پھانکیں (سکھارا) ہوتی ہیں۔ شیو کی مورتی بیٹھی (آسن) ہوتی ہے، اس لئے چھت مدور ہوتی ہے یا زینہ دار اور گنبد میں سطح آرائشی حاشیے ہوتے ہیں۔ نرائن کی مورتی خمیدہ (سیانہ) ہوتی ہے اور اس لئے چھت گاڑی کے ڈبے جیسی یا لٹے بورڈ کی طرح یا ستوازی نلوں کی ہوتی ہے اور سرے پر محراب کے نوکیلے چھتے ہوتے ہیں۔

پھیلے ہوئے پتھر کے پھر کی بنی ہوئی محراب کہیں نہیں ہے گو اس طریقہ کا معماروں کو اغلباً علم تھا۔ اس قسم کی تعمیر سے جو غل دباؤ پڑتا ہے۔ اس کے دُر سے ایسی تعمیر کا طرز اختیار کیا گیا جس میں سارا دباؤ برابر کا ہو۔ بھاری ٹھہر کم دیواریں اُس کا کافی سہارا تھیں اور املا اور کلس کے چھے سکھارا کے اطراف کو جکڑے رہتے تھے۔ گنبد اور کلس سادے نہیں رکھے جاتے تھے۔ ان کی ساری سطح پر نہایت ہی بھرپور نقاشی اور بُت تراشی ہوتی تھی۔ لیکن قدیم ستوپوں اور دگباؤن کے چتیا ہال میں بکرخی پیازی شکل قائم رکھی گئی۔

ہندو فن تعمیر کے ستون اور کھمب غیر معمولی کمال اور تنوع ظاہر کرتے ہیں۔

وہ مربع پنج پہل، شش پہل، آٹھ یا سولہ پہل کے یاگوں ہو سکتے ہیں۔ ان کا طرز قطعی طور پر مقرر ہے۔ اور ان کے قطر اور بندی کا تناسب اور ایک سے دوسرے کا فصل مختلف حصے پائے، کمرسی، عمود، راس اور اوپری حصہ اور بے شمار آرائشی حاشیے، مربع، نیم مدور، محدب، مجوف، سب مقررہ قاعدے کے مطابق بنائے جاتے ہیں عموماً ستون کے حصے دیوار کے حصوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ ستونوں میں دوسرے راس، مختلف شکلوں کے راس، جانوروں، گھنٹیوں اور پھلون کی من ہیں۔ اور ان سے کہنیاں نکلتی ہیں جو نسل کو سہارا دیتی ہیں اور نسل پر چھت قائم ہوتی ہے اُن کے آگے نکلے ہوئے حصے دیوار کی تصویروں کی پچی چولوں کے سہارے کا کام دیتی ہیں جو عموماً گندھرو اور خمدار خرابوں (توراننا) کے سہارے ہیں۔ ان کی زیبائش بہت مکمل اور رنگارنگ ہوتی ہے۔ لوک پاں کے طاقے، دیوی ویوتا، یا جینیوں کے یہاں اُن کے تیرھنکار اور بزرگ، پوجا کے مناظر کی پٹیاں جانوروں، کنول کی پتیوں وغیرہ کی ملیں ہوتی ہیں۔

کارنس سے صفائی کے ساتھ اولتیاں یا چھبے براکٹوں پر رکھے ہوئے آگے کو نکلتے ہیں اور عموماً دیواروں سے ۴۵ درجے کے جھکاؤ کے ساتھ۔ یہ سلوٹ دار یا خاص کو جنوب (میں) دوسرے خم کے ہوتے ہیں۔ یہ دیواروں کو موسمی شویشوں سے بچا سکتے ہیں، اور پانی کو باہر کھینک دیتے ہیں۔ کارنس کے نیچے کے براکٹوں کی درمیانی پٹی عموماً مزین ہوتی ہے اور براکٹوں پر نہایت ہی خوبصورت نقش ہوتے ہیں۔

آرائشی حاشیوں کا تنوع اور آرائش کا کمال غیر معمولی ہے۔ ہندوؤں کی افراط پر دنیا میں کوئی فن تعمیر کا طرز مقابلہ نہیں کر سکتا۔ آرائش میں نامیاتی اجسام کی شکلیں، سبزی اور جانور زیادہ ہوتے ہیں اور انسانی شکلوں کا آزادی سے استعمال ہوتا ہے۔ دراصل ساری عمارت آرائش سے اس قدر معمور ہوتی ہے کہ اس کا مقصد بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ زندگی جس شکل میں اپنا اظہار کرتی ہے اُسے بھرپور زمین سے سجایا جائے۔ لیکن اس بے باکی کے باوجود زیبائش عمارت کی بنیادی خصوصیت

کو نہیں چھپا سکتی، اور نہ مجموعی طور پر اس کے تناسب کی قدر کو گھٹا سکتی ہے،
 یہ مقصد اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ عجم کے غلبہ یا کمی اجزاء کی ترتیب اور ماہمی تعلق اور افراد
 کے تناسب و موزونیت کے اُن ضوابط کو ملحوظ رکھا جائے جن سے کسی تعمیر یا دیگر کی
 ہم آہنگی اور وحدت پیدا ہوتی ہے اور احساسات ابھرتے ہیں جن سے ماہر فن تعمیر کو الہام
 ہوتا ہے اور جن جمالیاتی مقاصد کو وہ نمایاں کرنا چاہتا ہے ان کا اظہار ہوتا ہے۔
 مسلم شعور کی نوعیت ہندو سے اتنی ہی مختلف ہے جتنی ہو سکتی ہے۔ یہ کہا جا چکا
 ہے کہ اسلام گرم خط ملک کا ہے۔ شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ اسلام کو خفیف بارش
 کے علاقے میں فروغ ہوتا ہے۔ وہ وسیع خطہ ارض جس میں خط استوا سے بارہ درجہ اوپر
 کے خط ارض البلد کے شمال کا سارا افریقہ، عرب، جنوب مشرقی ایران، اراکوئیسین علاقہ
 گوبی اور ٹوکلہ مکان کے صحرا شامل ہیں، سال میں دس اونچے سے بھی کم بارش پاتا ہے اور
 ایشیائے کوچک، عراق، شمالی ایران، افغانستان، جنوبی سائبیریا اور مشرقی ترکستان
 میں دس اور بیس انچ کے درمیان بارش ہوتی ہے۔ وہ حصہ زمین جس کے مغرب میں
 بحر اطلانتک اور مشرق میں دیوار چین درقع ہے، مسلم اقوام کا وطن ہے۔ یہاں یا تو
 مسلمان پورے قابض ہیں یا بہت بڑی اکثریت میں ہیں۔ ان علاقوں کے باہر بھی اُن
 کی بہت بڑی تعداد ہے لیکن دوسرے مذاہب کے ماننے والوں میں ملی جلی ہے اور تعداد
 کے اعتبار سے اقلیت میں۔ یہیں اپنی تاریخ کی ابتداء سے وہ آباد رہے ہیں اور اپنے
 تمدن کی عالیشان عمارتیں کھڑی کی ہیں۔ یہیں وہ تمام بڑے شہر واقع ہیں جنہوں نے
 اس تمدن کی تعمیر میں حصہ لیا، یعنی سمرقند اور بخارا، غزنی اور ہرات، اصفہان، تبریز اور
 شیراز، بغداد اور دمشق، مکہ اور مدینہ، قاہرہ، یونس اور قرطبہ۔

ان سرزمینوں کی نوعیت کیا ہے اور اس نے اُن اقوام کی ذہنیت پر کیا اثر ڈالا
 جو یہاں آباد ہیں؟ مسلم ممالک سب کے سب یکساں نہیں ہیں۔ وسط ایشیا کسی قایم

زمانے کے دباؤ کی نشیبی زمین ہے، ایران سطح مرتفع ہے، ایشیائے کوچک ایک پہاڑی علاقہ ہے جس میں گہری دریائی وادیاں ہیں، شام و حجاز صحرا اور ساحل سمندر میں عراق و مصر دریائی وادیاں ہیں۔ لیکن ایک بات سب میں مشترک ہے یعنی سرسبز زمینیں صرف چھوٹے یا بڑے نخلستان ہیں جن کے چاروں طرف لت و دوغ ریگستانی صحرا ہیں، جو زمین زرخیز اور جو زمین اُس کے چاروں طرف پتھریلی یا ریگستانی ہے، اُن دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ چاروں طرف پھیلی ہوئی خشک زمین کی بے پناہ وسعت، سر پہ بے بادل آسمان کی بے پایانی، خیرہ کن آب و تاب کے دن اور بے ستارہ چمکدار ستاروں بھری راتیں، موسموں کی منظم آمد و رفت، درشت فطرت کی سفاکی اور نجوسی، سبزی کو زندہ رکھنے اور آبپاشی کی نہروں کے پیچیدہ نظام کو بچانے اور سخت محنت سے تیار کئے ہوئے باغوں اور تفریح گاہوں کو برقرار رکھنے کی شدید کوشش، مرغزاروں کی کمی اور صحرا میں پرورش یافتہ خانہ بدوشی کی زندگی اور شہروں اور سرسبز خطوں میں بے نقل و حرکت مشاغل کی سخت مصروفیت ان سب نے ان خطوں کے آباد لوگوں کے دماغوں پر گہرے نقش ڈالے ہیں۔ حقیقت اعلیٰ کی ماورائیت اور حاکمیت انسان اور اُس کے اعمال کی بے حقیقی زمان کے لمحات اور مکان کے نقاط کے مابین خلا کی وسعت، پر جوش قوت عمل اور افسوسناک سستی کی مدت، منطقی اور مساحتی فکر کی تجرید، نرم جذبات کا فقدان، خالص تصورات سے وابستگی، بت پرستی اور مذہب تشبیہ سے کرامت، حدود کے مشاہدے میں صاف نظری اور قطعیت، تفصیل کی لامحدود دیدہ ریزی، قوانین کی غیر تغیر پذیر پر متصونانہ اعتقاد اور رضائے الہی میں خاموش سپردگی اور پرسکون بادقار فرماں برداری، ابتدائی دور میں اسلام کی نمایاں خصوصیات تھیں۔

بازنطینی، عیسائی، منگولی، ہندوستانی یا اسپانوی، رومی اثرات ان پر رنگ چڑھا سکتے اور متنوع کر سکتے ہیں، لیکن قطعاً قلب مابہت نہیں کر سکتے۔ یہی شعور مذہب، ادب اور فنکاری میں نمایاں ہے۔

ایک پر جوش عقیدہ توحید دیگر مذاہب سے تعصب، مسلم اور غیر مسلم میں تفریق، امتیازی عقیدہ معاد، ایک پیدائش، ایک ہی موت، ایک قیامت جس کے بعد ابدی جزاء و سزا، مذہبی یا سماجی پیشوائی کا فقدان، یہ ہے اُس کا مذہبی پہلو، اور ادب میں غزل، ایک ہی مضمون پر بے شمار مختلف طرزِ ادا، خوبصورت الفاظ اور موزوں وزن کے انتخاب میں حیرت انگیز بہارت، آواز کے لطیف امتزاج سے ایک دوسرے سے شکر کا ربط، جیسے مسلم زبور کے تقلید سی نمونہ کے باہمی جوڑ، اُسی شعور کے شاعرانہ مظاہر ہیں۔

مہندوستانی یا کسی اور فنکاری کی طرح مسلم فنکاری بھی اُس کے مذہب اور پرستش کی ضروریات سے متعین ہوتی ہے۔ مسلمان پرستار کو ایسی عبادت گاہ چاہیے جو اُس کے احساسِ حقیقت کی آمینہ دار ہو، اُسے لامحدود شکوہ کا نمونہ ہونا چاہیے، وسیع گنجائش دہانی، سنجیدگی اور پاکی کے ساتھ، اور اسے جمع شدہ جماعت کی مشترک نماز کے لئے آرٹ کی جگہ ہونا چاہیے۔ اس کی ظاہری شکل سے اُسے یکسوئی کی عقیدت اور حقیقتِ اعلیٰ کی فطرت کے محیط کل ہونے کا اظہار ہونا چاہیے۔

یہ جذبات مسجد کی تعمیر میں متشکل ہوتے ہیں جس کی نوکدار خراب، بلند گنبد، لمبی میناریں، اونچے دروازے، مناسے، وسط میں نشست گاہیں، واضح بیرونی خطوط۔ بت تراشی سے مبرا، کم از کم آرائشی حاشیے، لیکن سطح پر رسمی بیل بوٹوں کی آرائش، بیچ بیچ میں اقلیدہ شکلیں، خوبصورت خطاطی، جس کا نہایت متناسب اور موزوں بیرونی حصہ چینی کاری کی اینٹوں، یا چینی سے ڈھکا ہوا، ٹھنڈا سایہ دار اور وسیع اندرونی حصہ، ایک عقیدہ مند مسلمان کے تمام حوصلوں اور خواہشوں کی تشفی کرتا ہے۔ موجودہ مقامی فنکاری کے تصورات ایران عناصر کے عمل نے مغرب، مصر، شام، ایران اور روم میں مسلم فنکاری کے مختلف اسلوب کی نشوونما کی۔

ہندوستان کی سرزمین پر ان دو متضاد ذہنیاتوں اور تمدنوں کے تصادم سے ایک

انڈرائن کے ہم مذہبوں کے لئے نمونوں کا کام دیا۔

اسلوب کے انتخاب میں ان کے سامنے دو راستے تھے، یا تو قدیم ہندو اسلوب کو پھر سے زندہ کریں، جس کے نمونے اب بھی ان کے گرد و پیش راجپوتانہ اور بنڈیل کھنڈ دونوں جگہ موجود تھے اور یا نئے ہندو مسلم طرز کو اختیار کریں جو مسلم سرپرستوں اور ہندو فنکاروں نے مل کر پیدا کیا تھا۔ انھوں نے موٹمنڈی یا چاروناچار آخرالذکر راستہ اختیار کیا غالباً مندر عمارت کی سب سے پہلی مثال جس میں قدیم روایات سے انحراف کا اظہار تھا ہے۔ ریاست جو دھپور کے ضلع گوداوری میں سداری کے قریب رنپور کا مندر ہے جو ایک جینی منشی ہرنیکا نے ۱۸۶۹ء میں میواڑ کے رانا کبھ کے زمانہ حکومت میں تعمیر کیا

یہ مندر جس کا شمار ایک خاص نمونے میں ہے اور اولی سلسلہ کوہ کی ایک غیر آباد گمر خوبصورت وادی میں واقع ہے، جس کے اوپر کی طرف قلعہ کمال نیر ہے جو رانا کبھ کی مرغوب قیامگاہ تھا۔ اس کا نقشہ تقریباً مربع ہے اور ایک بلند کرسی پر بنا ہے جو بجز چند مسطح خطوں کے قدیم سلسلہ کی کسی اور آرائش سے متبرک ہے اور سادہ سطح کے لئے نئے حاصل کے ہوئے احساس کو ظاہر کرتا ہے جو ہندو ذہنیت پر غلبہ حاصل کر رہا تھا۔ اس مندر کے اندر چار صحن اور پانچ عبادت گاہیں ہیں۔ بڑی بیچ میں اور باقی کونوں پر۔ عبادت گاہوں کے اوپر گنبد ہیں اور مرکزی گنبد تیسری منزل پر ہے۔ بتوں کے لئے کوٹھڑیوں کا ایک سلسلہ ہے جن میں سے ہر ایک پر ایک ہرام نہایت ہے یہ کوٹھڑیاں عمارت کے چاروں طرف ہیں۔ مندر کے ستون جن پر گنبدوں کا ہمارا ہے نقشے میں تقریباً ویسے ہی ہیں جیسے احمد شاہ کی جامع مسجد کے اور گنبدوں کا اوپری حصہ سادہ اور بلا آرائش دکھائی دے گا۔ جیسے کہ مسلمان گنبد ہوتے ہیں۔ باہری رخ پر تو شین نہ ہونے کے باوجود فرگوس نے اعتراف کیا ہے کہ مجھے ہندوستان کی کوئی اور اس قبیل کی عمارت نہیں معلوم ہے جو اس قدر خوشگوار خوبوں کی ہو۔

چتور میں رانا کبھ کے محل کے کھنڈر ہندو شہ نشینوں اور مرتفع سطح پر بکھری ہوئی چوٹی دار دیواروں کے درمیان بالا خانوں کا وجود ظاہر کرتے ہیں جن پر سافے اور کھڑوں کے گنبد نشین اور کبھ پر کھڑے ہوئے ہیں۔ ۵

اس دور یعنی مغلوں سے قبل کے زمانے کے وہ قلعے اور محلات ہیں جو گوالیار کے رانا مان سنگھ نے تعمیر کئے جس نے ۱۵۸۶ء سے ۱۵۹۶ء تک حکومت کی اور اس کے جانشین و کرمات سنگھ کا محل جو ۱۵۸۶ء میں تعمیر ہوا قلعہ کی بارہ دری ۵۴ مربع گز کی تھی۔ اور اس پر پتھر کی چیت تھی جو بارہ کھنبوں پر رکھی تھی۔ مزید برآں یہ اس لحاظ سے غیر معمولی طور پر دلچسپ تھی کہ ہندو ماہر تعمیر کو محبوراً مسلمانوں کی غریب کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ۶

مان مندر اپنی شکستہ حالت کے باوجود ایک شاندار عمارت ہے جس میں اکھبر نے ہوئے گنبد کھنبوں کی کھلی ہوئی شہ نشین اور تیرنا کلس ہیں۔ یہ بیان میں ۲۶ فٹ اور چوڑائی میں ۱۶۰ فٹ ہے اور اونچائی زمین سے ۱۰ فٹ ہے۔ داخلے کا خاص پھانک جو پتھیا پول دہا تھی کادر وازہ کہلاتا ہے چار خوبصورت ستونوں سے بنا ہے جن کے اوپر ایک خوبصورت گنبد ہے۔ پھانک کے دونوں طرف دو ابھرے ہوئے منارے ہیں جن کے اوپر خوبصورت باہم ملے ہوئے ستونوں پر گنبد ہیں۔ خوبصورت نقاشی کی شہ نشین اور کھڑکیاں جن کے گرد خوبصورت چھوٹے چھوٹے ستون ہیں اور ان کے بیچ میں لہردار خرابیاں ہیں جو اس کی بیرونی شکل کو بہت زیادہ شاندار بناتی ہیں۔ اس کی آرائش میں وہی امتزاجی جذبہ ظاہر ہوتا ہے جو اکبر کی عمارتوں میں ہے۔ ۷

محل کے اندر دروازے منقش صحن ہیں۔ پہلا صحن مربع ہے ۳۳ فٹ لمبا اور ۳۳ فٹ چوڑا اور اس میں کمرے ہیں جو صحن کی طرف کھلتے ہیں۔ بڑے کمروں میں سے

ایک کی چھت رال کی ہے جو عجیب و غریب ہے اور سوراخ دار پرے کے اوپر رکی ہے اور نیچے نما راس کے سولہ ستونوں کی قطار کے سہارے پر ہے۔ ستونوں کی قطار کے اوپر ایک شہ نشین ہے جس میں خمدار کٹہرہ ہے، مغربی کمرے کے دروازے میں تین خوب صورت محرابیں ہیں جو خوشنما نقش کاری کے مضبوط پیلایوں پر ہیں۔ جنوب کی چھت محراب نما ہے جس کا اوپری حصہ مسطح ہے اور جنوب مغربی گوشے کے کمرے کی چھت اسلامی طرز کی محرابوں سے بنی ہے۔

دوسرا صحن ذرا بڑا ہے۔ جو ایک طرف، ۳ فٹ ہے مشرقی سمت کا چھوٹا کمرہ چاروں طرف کھلتا ہے، جس کے دروازے کمان نما ہیں، چھت خرابی ہے جس میں چار نصف دائرے ہیں۔

دونوں صحن پورے طور پر مین ہیں اور عمارت کے ہر حصہ کو نہایت احتیاط سے آراستہ کیا گیا ہے۔ چھ بجے بریکٹ کے اندرونی حصے، شہ نشینیں اور دیوار سب میں کاریگری ہے۔ ستونی اور محرابی دونوں شکلیں آزادی سے استعمال ہوتی ہیں۔

۱۵۲ء میں جب بابر گوالیار گیا تو اس محل کی بہت تعریف کی اور یہ یادداشت لکھی کہ ”یہ پانچ گنبدوں کی عمارت ہے جن کے گرد و پیش چھوٹے گنبد ہیں۔ چھوٹے گنبد بڑوں کے دونوں طرف ہیں جو ہندوستان کے رواج کے مطابق ہے“۔ ۹ گنبدوں پر قلعی دار مٹنیا چڑھا تھا اور دیواروں پر سبز و عن کی ہوئی زینتیں نصب تھیں اور سامنے کے حصے پر سفید کچ تھی۔ مان سنگھ کے محل نے بابر کے جانشینوں اور ہندو تعمیر کرنے والوں کے لئے نقل کا نمونہ دیا کیا۔

اکبر کی روشن خیالانہ حکومت میں ہندو مسلم کلچر کے میل جول کو بہت بڑی تحریک ملی جس نے پورسکری کی عمارتوں سے دی اسپرٹ ظاہر ہوتی ہے، جس کا محرک دین الہی ہے۔

بنج محل میں اٹھوڑا پنشد کے تصور کو پتھر میں سمودیا گیا ہے۔ اکبر کی ہمت افزائی سے کئی مندراں ایسے تعمیر ہوئے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندو تعمیر کرنے والوں نے اس پس پیش پر قابو پایا جو مسلم تعمیری طریقوں کی نامکمل مہارت کے اظہار میں انھوں نے گوالیار میں کیا تھا۔ ان مندروں میں سے تین بندرا بن بن میں اور ایک گوردھن بن میں ہے جو اکبر کے دور حکومت میں تعمیر ہوئے۔ اور ایک بریندرابن میں جہانگیر کے عہد حکومت میں تعمیر ہوا۔

بریندرابن میں گوبند دیو کا مندر اکبر کے مشہور جنرل اور گورنر راجہ مان سنگھ کچھوا بانے ۱۵۹۰ء میں تعمیر کیا عمارت کا نقشہ صلیب نما ہے۔ وسطی حصے کی لمبائی اور بازو کے وار پار چوڑائی تقریباً برابر ہیں جن کی ناپ ۱۱ فٹ اور ۱۰ فٹ ہے۔ اور اس کی برساتی کی چھت پر پھیلی ہوئی محرابوں کا گنبد ہے جو خالص مسلم طرز کا ہے۔ گوا بن کا گلس گر گیا ہے، پھر بھی یہ ایک ممتاز عمارت ہے۔ اس کے مخصوص گوشے داغ طور پر ابھری ہوئی شہ نشین سطح اور عمودی خطوط کے جوڑ، نٹل اور محراب دونوں کا استعمال اور بلا سنگ تراشی کے ساری سطح پر یہ سب اسے غیر معمولی استحکام اور شکوہ بخشتے ہیں۔

دن موہن کا مندر رکھنڈر ہو گیا ہے۔ خرابی چھت غائب ہے اور بنج کا گنبد بھی۔ منڈپ کا پچھلک مستطیل ہے جو ایک محراب کے اندر بنا ہے اور جس کے تھوروں کے منقش ہیں۔ سامنے کی دیواریں سادی ہیں، لیکن محراب کے دونوں طرف دو شہ نشین ابھری ہوئی ہیں محراب کی خالی جگہوں پر بنج میں ایک کنول کے پھول کے علاوہ کوئی آرائش نہیں ہے۔ عبادت گاہ کے اوپر کا منارہ بلند اور مشیت پہل ہے۔ جس کے خطوط حندار ہیں اور اوپر کو جاتے ہیں۔ یہ بالکل سادہ ہے۔ بنج کا منارہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن اس پر منقش پٹریاں ہیں جن پر تنے اور سیرے بنے ہیں مگر کوئی انسانی تصویر نہیں ہے۔

گوپی ناتھ کا مندر شیخاوتی فرقے کے بڑے سال نے تعمیر کیا تھا جو اکبر کی ملازمت میں ایک فسر تھا۔ اس فرقے کی تاریخ دلچسپ ہے۔ موکل رانا کے بہت دنوں کوئی اولاد نہیں ہوئی تھی۔ شیخ برہان کی دعا سے اُس کے یہاں لڑکا پیدا ہوا اور اُس لڑکے کا نام شیخ جی رکھا گیا جو سرگروہ خاندان ہوا۔ ہر نرینہ اولاد کے پیدا ہونے پر ایک بکرے کی قربانی کی جاتی ہے اور کلمہ پڑھ کر نوزائیدہ پر اُس کا خون چھڑکا جاتا ہے۔ اس کو بدھیایا صلیب نما ڈوری پہنائی جاتی ہے جو عموماً مسلمان بچے پہنتے ہیں اور جب وہ اتاری جاتی ہے تو یہ فرض ہوتا ہے کہ بزرگ کے مزار پر اُسے ٹکا دیا جائے۔ یہ درگاہ اب بھی اجروں سے چھ میل کے فاصلہ پر موجود ہے۔ دو سال تک لڑکا نیلی مرزئی اور گوپی پہنتا ہے اور ساری عمر سور کے گوشت سے پرہیز کرتا ہے اور وہ گوشت بھی نہیں کھاتا جس میں خون رہ گیا ہو۔^{۱۲} مندر اب کھنڈر ہو گیا ہے۔

گوردھن میں ہری دیو کا مندر بھگوانداس نے تعمیر کیا تھا۔ اس کی عبادت گاہ ساٹھ فٹ لمبی اور بیس فٹ چوڑی ہے جس کے دونوں طرف پانچ محرابیں ہیں اور بالائی کھڑکیاں ہیں اور سب کے اوپر محراب دار چھت ہے۔

برہیندرابن کا جو کل کشور مندر ^{۱۶۲}ء میں تعمیر ہوا۔ اس کی ساری دیواریں غیر مرزین مخروطی گنبد محراب دار طاقے اور بت تراشی کا فقدان صاف صاف مسلمانوں کی حمایتی روح کی نشاندہی کرتے ہیں۔

سوناکرٹھ ^{۱۳} کے جین مندر جو بندیل کھنڈ میں سوٹھویں اور سترھویں صدی کی عمارتیں ہیں، ان کے طرز ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں لیکن مسلم فن تعمیر کا زبردست اثر صاف نمایاں ہے عمارت پوری عموماً بلند سطح پر کھڑی ہوتی ہے اور اوپر ایک دو کلس ہوتے ہیں جن کے چاروں طرف دورخی دھلوان پتھروں، چھتریوں اور گھنٹی کی شکل کے گنبدوں کی قطار ہے۔ قدیم سکھ راجو آرائش سے بھرا ہوتا ہے، تقریباً نایاب ہے اور اس کی جگہ

یا تو ایک جدید طرز کا مخروطی کلس مسطح آرائشی حاشیوں سے بھرا ہوا یا مختلف شکل کے گنبد ہیں۔ ایک مندر درگرفین کی ہندوستان کی یادگاریں، بلیٹ ۱۲) جس میں جانے کے لئے لمبا زمین ہے۔ اس کے سامنے کے حصے میں ایک محرابی پھانک ہے جس پر دو چوٹی محرابیں ہیں اور اس کے گوشے تنگ تھتوں سے آراستہ ہیں۔ تمام محرابیں پیارے دار ہیں۔ روکار کے گرد بیچ میں ایک گاڑی کے ڈبے کی شکل کی محراب ہے جس کے دونوں طرف چھوٹے چھوٹے گنبد ہیں۔ اس کے پیچھے عبادت گاہ پر بلند گرنی گنبد ہے مندر میں کوئی بت تراشی کی شکل کی زیائش نہیں ہے، دوسرے مندروں میں بھی ایسی ہی خصوصیات ہیں۔

برار میں گاؤل گڈھ کے پاس مکتا گیری کے مندر سونا گڈھ کے مندروں کی طرح گنبد وار طرز کے ہیں جو مسلم فنکاری کی نقل ہے۔

اور آگے جنوب میں احاطہ مدراس میں اسلامی طرز مندر و حکمرانوں کی سرکاری رتوں میں نظر آتا ہے جیسے دجیانگرا اور چند گیری، مدورا اور تنجور کے محلوں اور بارہ دریوں میں۔ مندر اور مقدس عمارتیں بدستور روایاتی طرز پر بنی رہیں۔ گوشمال میں ان کا طرز بھی جدید مذاق کے مطابق ترمیم ہو گیا تھا۔

بادجو بیکہ دجیانگر کی سلطنت پاس کی مسلم سلطنتوں سے مسلسل برسر جنگ رہی تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطنت میں مذہبی رواداری بہت تھی اور ایک دوسرے کے کلچر کی بڑی قدر شناسی تھی۔ بیجا پور کے عادل شاہی سلاطین مغل شہنشاہوں کی طرح ہندویت کی طرف رجحان کی وجہ سے بدنام تھے اور عادل شاہی اور احمدنگو کے نظام شاہی دونوں آزادی کے ساتھ مرہٹہ امرا کی سرپرستی کرتے تھے۔ اپنی حکومت میں ہندو و افسروں کو ملازم رکھتے تھے اور اپنی فوجوں میں ہندو سپاہی رکھتے تھے۔ نظام شاہیوں نے سرکاری کا دبار میں مرہٹی زبان استعمال کر کے اس زبان کو بڑی تقدس پہونچائی

دجیانگر کے ہندو حکمرانوں نے بھی ایسی ہی جذبات کا اظہار کیا۔ انھوں نے اپنی فوج میں مسلمانوں کو لیا۔ مسلمان تاجروں کی بہت افزائی کی۔ اور ان کی عبادت کے لئے مسجدیں بنوائیں۔ سرکاری عمارتوں میں انھوں نے محراب اپنے پڑوسیوں سے لی۔ ۱۵۶۵ء میں دجیانگر کے زوال کے پہلے کی تعمیر شدہ ایک بارہ دری کا نوٹو فرگوسن نے (جلد اول صفحہ ۴۱۴ میں) دیا ہے، اوپر لکھا ہے کہ "یہ اس خوبصورت، مخلوط اسلوب کی عمدہ مثال ہے جو سلامتی اور ہندو اسلوبوں کے اختلاط سے پیدا ہوا"۔ اس کی مسلسل پہلے در محرابیں، خمیدہ چھتے اور ساری دیواریں اس رائے کی صحت کا بین ثبوت ہیں۔

دجیانگر کے شکست خوردہ خاندان کے جانشین ضلع شمالی ارکاٹ میں بمقام چندرگیر ٹی آباو ہوئے۔ وہاں انھوں نے اپنے محلات تعمیر کئے جن میں سے خاص محل میں نہایت متناسب روکار تین منزروں کی ہے جس کے چاروں طرف خوبصورت مہر جاں ہیں۔ ہر منزل میں بیشتر ایک ہی ستون کا ہاں ہے پشتوں کے دونوں طرف محرابیں ہیں گوشوں پر سلسلیں لگی ہوئی ہیں اور اوپر سادے گنبد ہیں۔ دیواریں محرابوں سے منقش اینٹوں کی ہیں مگر محرابی چھتیں پتھر کی ہیں۔

دور اٹا میں تیروملے نایر کا محل ہے جو سترھویں صدی کا ہے۔ یہ ہندو مسلم اسلوب تعمیر کی ہوئی نہایت شاندار عمارتوں کا سلسلہ ہے۔ خاص خاص کمرے ایک صحن کے گرد ہیں، جو مشرق سے مغرب کی طرف ۱۶۰ فٹ ہے اور شمال سے جنوب کی طرف ۱۰۰ فٹ ہے اس کے چاروں طرف نہایت ہی خوبصورت چھتے ہیں ستون جو محرابوں کو بٹھاتی ہوئے ہیں پتھر کے ہیں اور ۴ فٹ اونچے ہیں۔ ان میں نہایت ہی خوش دھنغ پھولدار چھتے ہیں جن کے اوپر ایک کالہنس اور ایک راس ہے۔ آسمانی بارہ دری (سورگ ویلاسم) صحن کے مغرب جانب ہے اور ۳۵ فٹ لمبی اور ۱۰ فٹ چوڑی ہے۔ وہ ایک بڑی جد کے نقشے پر بنی ہے جس میں تین گنبد ہیں۔ دراصل ساری عمارت اگر قصداً ایک

شاندار مسجد کی طرح نہیں بنائی گئی تھی تو بھی حیرت انگیز طور پر ویسی ہی ہے۔ "شاہ مرکزی گہنبد کا سہارا بارہ کھمبوں پر ہے جو پائیدار اسلامی طرز کے محراب دار ہیں۔ گوشوں کی طرف بھی چار ایسی ہی محرابیں ہیں اور ان کے اوپر پشت پہل نقارہ رکھا ہے جو دیوار کی کھڑکیوں سے ملا ہوا ہے۔ نقارہ اوپر کواٹھا ہے اور پشت پہل سے گول ہو جاتا ہے جس کے اوپر گہنبد کا سایہ ہے۔ ایک دوسرا ہاں ۱۲۵ فٹ لمبا اور ۶۹ فٹ چوڑا ہے اور اہل عمارت کے شمال مغربی گوشے پر ہے۔ دونوں مل کر مسلم محلوں کے دیوان خاص و دیوان عام معلوم ہوتے ہیں۔

تختِ نور کا محل اس مرتبہ سردار نے شروع کیا تھا جس نے سترھویں صدی کے آخر میں وہاں اپنی حکومت قائم کی تھی۔ اس کا خاکہ دور کے محل جیسا ہے اور اسی طرز کا بنا ہے۔

شمال میں سترھویں صدی میں کئی شاندار عمارتیں راجپوتانہ اور ہندو یکنہ کے ہندو راجاؤں نے امیر، دیو، بوندی، دتیا اور اورچھا میں تعمیر کیں۔ نیا طرز اب بظاہر عام ہو گیا تھا اور فنِ تعمیر کے لحاظ سے اب مسلمانوں اور ہندوؤں کی تعمیر کی ہوئی عمارتوں میں امتیاز کرنا ناممکن ہو گیا تھا۔ اس تمدنی امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوؤں میں قبروں کی تعمیر شروع ہو گئی۔ اس طرز کی سب سے پہلی تعمیر کی تاریخ معین کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن مردوں کی یادگاروں میں مہاستیان اور چھتریان اسی زمانہ میں رونما ہوئیں۔ چونکہ دفن کرنا کبھی ہندوؤں میں دستور نہیں رہا ہے اس لئے اس جدت کو مسلمانوں ہی کے اثر کی پیداوار کہا جاسکتا ہے۔

امیر کے محل کی تعمیر راجہ مان سنگھ نے شروع کی جو ۱۵۹۲ء میں تخت نشین ہوا۔ اور اس کی تکمیل جے سنگھ نے ۱۶۶۶-۱۶۲۵ء میں کی۔ راجپوتوں کی بنائی ہوئی بہترین عمارتوں میں یہ گواہیاء کے محل سے دوسرے درجہ پر ہے۔ یہ محل ایک وادی میں واقع ہے

جس سے اس کی عظمت ذرا دب گئی ہے۔ ورنہ یہ اپنے ہم عصر فتح پور سکیری کی اسی قسم کی عمارت کے ہم پلہ ہے۔ اس کے ہاتھی کی شکل کے راس، تصویروں کی سنگ تراشی اور رنگ اور آئینوں کے استعمال نے اسے بہت دلکش بنا دیا ہے۔

اکبر نے ۱۵۶۸ء میں جب چوڑا کو شکست دی اُس کے بعد اودے پور میواڑ کا دارالسلطنت بنا تو مہارانا اُسے سنگھ نے دارالسلطنت کی تعمیر شروع کی۔ بڑا محل جو بڑی محل کہلاتا ہے ۱۵۹۷ء میں امر سنگھ اودے نے تعمیر کیا۔ یہ پنج منزلہ پتھر کی عمارت ہے۔ ادپری حصہ سنگ مرمر کا ہے جو بہت ہی خوبصورتی سے بالائی کھڑکیوں اور جالی دار پردوں سے آراستہ کیا گیا ہے اور ایک سنگ مرمر کی لہر دار دیوار پر کھڑا ہے اور ہکی ترانس کے ہاتھیوں سے مزین ہے۔ بعد کے راناؤں نے اس میں شہ نشینیں اور سائبان اضافہ کئے۔ یہ محل بچولا جھیل کے کنارے ہے جس کے چاروں طرف دلفریب پہاڑیاں ہیں۔ جھیل کے اندر دو اور محل ہیں جو ایک جزیرے پر بنے ہیں۔ جگ نواس محل راجا جگت سنگھ نے سنگ سیاہ کا بنایا تھا اور خاص خاص کمروں میں بقول روسلٹ نہایت ہی بیش قیمت تاریخی تصویروں کی آرائش تھی۔ بنکالی حندار کارنس، پیالے دار خمرابوں، گبتوں، چھتریوں، شہ نشینوں اور کھلی بارہ دریوں نے اسے غیر معمولی طور پر حسین بنا دیا ہے، دوسرا محل جگ مندر رانا امر سنگھ کے لڑکے رانا کرن سنگھ نے شاہجاں کے لئے بنوایا تھا جس نے اپنے باپ سے بغاوت کر کے رانا کی پناہ لی تھی۔ سارا جزیرہ گبتوں کی قطار اور کھجور کے درختوں کے جھیل میں عکس سے ایک پریوں کا خواب سا من گیا ہے۔ ۲۲

بونڈی^{۲۳} کا محل بھی تقریباً اسی زمانے کا ہے جس زمانے میں ادپور کا محل تعمیر ہوا۔ اور اُس کی تعمیر کی فنی حیثیت بھی تقریباً ویسی ہی ہے۔ اس کا محل وقوع بڑے محل سے بہت ملتا ہے، یعنی ایک جھیل کے کنارے جس کے پنج میں ایک جزیرہ ہے جس پر

مند رہے ہیں۔ اس محل کی امتیازی خصوصیت اس کی واضح اور پورے طور پر مرتب شدہ نشینیں، اور بڑے ہالوں میں سامنے کی وضع کے دو ہرے ستونوں کی قطاریں ہیں۔ بندیکھنڈ میں دتیالکاکا محل سترھویں صدی کے شروع میں اور چھاکے بندیکھنڈ راجہ بیر سنگھ دیو نے تعمیر کیا تھا۔ یہ ایک مربع عمارت ہے جو سنگ خارا سے بنی ہے، اس میں ایک محراب دار بلند کمرہ ہے جس پر سات منزل کی عمارت کھڑی ہے۔ پہلی چار منزلوں میں بڑے بڑے ہال ہیں جن پر محرابی پتھیں ہیں جو متعدد ستونوں پر رکھی ہیں اور ان کے بیچ میں ایک بلند مربع مینار ہے جس کے اوپر ایک مرکزی گنبد ہے۔ بیر سنگھ نے اسی طرز کا ایک اور محل اور چھاکا میں تعمیر کیا جو بیرونی خطوط میں اس سے مختلف ہے اور تزئین کا مندر بھی تعمیر کیا۔

اس مندر کا نقشہ ایک لٹری اطالوی صلیب کی شکل کا ہے۔ ایک لمبا زینہ برساتی ایک گنا ہے۔ برساتی کی شکل شدہ نشین جیسی ہے اور یہ اصل عمارت سے آگے کو نکلی ہوئی ہے۔ اس کے پیچھے اصل روکار ہے جو بڑی بڑی ٹوکیلی محرابوں سے چار منزلوں میں منقسم ہے اور اس کے بازو میں دو مربع مینار ہیں جن کے اوپر لاٹ ہیں۔ دو ایسے ہی مینار مندر کے دوسرے سرے پر ہیں جو سطح پخت کو چار حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور بیچ میں ایک بڑا گول گنبد ہے جس کے اوپر ایک چھوٹی لائین ہے۔ پتھر کی کمرہ سی جس پر مندر بنا ہے، پچاس فٹ اونچی ہے۔ باہر کی طرف کوئی نقاشی کی آرائش نہیں ہے، لیکن وسعت اور تناسب قابل تعریف ہیں۔

اور چھاکا میں بیر سنگھ دیو کا مقبرہ ایک شاندار عمارت ہے۔ یہ بڑی مربع عمارت ہے۔ جس کے گوشوں پر دو بڑے مینار ہیں اور اوپر ایک بہت بڑا گنبد ہے۔ جب اسلیٹ نے اسے دیکھا تو گنبد کا صرف ایک حصہ سالم تھا۔ روکار پر کوئی بت یا آرائش نہیں ہے بیچ میں تین محراب ہیں جن میں اندر گھسے ہوئے مستطیل پس گوشے ہیں اور ان پر دندائے دار محرابیں نقش

ہندوستانی مصوری و نقاشی

ہندوستانی مصوری و نقاشی کی تاریخ وہی ہے جو ہندو فن تعمیر کی۔ مسلمانوں سے پہلے کی ہندوستانی مصوری و نقاشی (ہندو، جین یا بدھست)، اپنی مخصوص خصوصیات رکھتی تھیں۔ یعنی حقیقت کا تصور جو اُن کی شکل کو امتیاز دیتا ہے۔ یہ ایسے تمدن کا جمالیاتی اظہار ہے جو نسلوں کے تجربات کے امتزاج سے پیدا ہوا ہے، ایسا امتزاج جو متضاد روحانات کے توازن کو ظاہر کرتا ہے۔ یعنی مسرت و غم، لذت و کرب، کامیابی و ناکامی، دنیا داری اور ترک دنیا، زندگی سے وابستگی اور زندگی سے کنارہ کشی، احساسات کا غلبہ اور احساسات پر قابو، حوصلہ مندی، سرگرمی اور جذباتیت، تشفی، بے عملی اور سنجیدگی۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ ہندو تمدن دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ مذہبی یا کم مادی ہے بلکہ اُس کے مذہبی شعور اور مادی شعور کی نوعیت مختلف ہے۔ زندگی کی متضاد قوتوں کے درمیان نقطہ توازن کا مقام مختلف ہے۔ ساری ذہنیت مختلف سانچے میں ڈھلی ہے اور قدرتاں جو چیز اس سے پیدا ہوتی ہے اُس کا ٹھپہ الگ ہے۔ اس شعور کی خصوصیت کیا تھی، اس کی ادھر تشریح کی جا چکی ہے۔ اب صرف یہ بتانا ہے کہ ہندوستانی مصوری و نقاشی میں اس کا اظہار کس طرح ہوا۔

قدیم زمانے میں جو ہندوستانی فنکاری رائج تھی اُس کی باقیات الصالحات اجڑا کی قلمکار تصاویر رہ گئی ہیں۔ گوروایاتی بیانات اس کی بنیاد کو برہما سے منسوب کرتے ہیں، جس نے دیوتاؤں کے مہر اور شواکرما کی شکل اختیار کی تھی۔ ماہرین تاریخ نے

اس فن کے حوالے قبل از مسیح لٹریچر میں معلوم کئے ہیں۔ مثلاً وینے پتا کا میں اور بعد کی ہندو نظموں، جہاں بھارت دامن تشکنتلا وغیرہ میں مختلف غاروں میں بہت ہی قدیم زمانے کی نقاشی کے عناصر موجود ہیں۔ لیکن اس زمانے میں جو فنکاری سارے ہندوستان میں بہت بڑے پیمانہ پر رائج تھی، اس کی نوعیت کے صحیح عکس اجنڈا میں باقی ہیں، اس کے نقش و نگار ان مندروں کی چھتوں، اور دیواروں پر ہیں جو پوری پہاڑی کوکاسٹ کر بنائے گئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مینٹوٹس غار کے منادر نقش و نگار سے آراستہ ہے ہوں گے، لیکن قدرت اور زمانے کی شکست و ریخت اور انسانوں کی غیر مہذب حرکات نے ان کا بیشتر حصہ برباد کر دیا۔ یہ مسیحی سنہ کی پہلی چھ صدیوں کے دوران میں بنے تھے۔

ان تصویروں کے بنانے والے کون تھے اور ان کے بنانے میں ان کی غرض کیا تھی؟ کہا جاتا ہے کہ فنکار پوجاری تھے، جنہیں خود نمائی کا شوق تھا۔ اگر یہ سچ ہے تو یہ پوجاری یقیناً ان پوجاریوں سے مختلف تھے جن کا ہندوستانیوں کو علم ہے۔ برہمن یا ہندو پوجاریوں نے تو ایسے مشاغل کا کبھی خواب بھی نہ دیکھا ہوگا۔ اور یہ قرین قیاس نہیں ہے کہ ان کے پدھت یا جین بھجنسوں نے جن کی زندگی کم و بیش انھیں کے نمونے کی تھی، ایسا کیا ہوگا۔ وہ حقیقت سارا کام اتنا ماہرانہ ہے کہ یہ خائفوں کے غریبی لوگوں کے ہاتھ میں نہ چھوڑا گیا ہوگا جیسا کہ ہاں فن تعمیر کے ماہروں اور کاریگر معماروں نے کھود کر بنائے گئے ہوں گے۔ اس لئے کہ وہ زمین پر تعمیر ہوئے ہیں۔ اور اسی طرح جن عمارتوں کو کاریگروں نے تعمیر کیا یا کھود کر بنایا ہوگا۔ ان کی نقاشی اور بت تراشی بھی پیشہ در کاریگروں نے کی ہوگی۔ ان تعمیروں میں جن سے جو صلہ اور زہد دونوں کے جذبات کی تشفی ہوتی ہے بادشاہوں اور تاجروں کی دولت پانی کی طرح بہانی گئی ہوگی۔

جن حالات میں یہ تعمیر ہوئے وہ خود انھیں سے ظاہر ہیں، تمام دیواروں اور

پھتوں پر درباری زندگی اور دنیا داری کی اور تجارتوں کی زندگی اور مذہبی تاریخ کے مناظر نقش ہیں۔ پہلے درجہ کی تصویروں میں بھرپور مسرت کی زندگی نقش ہے اور اسی دنیا کی آج ہی کی خواہشوں اور غصتوں سے بھرک رہی ہے۔ ان کی مسرت شاہانہ کردار اور شان و شکوہ میں ہے۔ اور جنگ اور شکار کی فتوحات و محرومیاہات میں، اور روزمرہ کی زندگی کے معاملات اور عشق و محبت کے رومان سے گہری دلچسپی اور صیافت اور نقص و سرور اور ہزار کی ہزار ہی سے جس میں قیمت کی ٹکار اور خرید و فروخت شامل ہیں۔ یہ انسانی زندگی اور سماج کے نقطہ عروج کی ترجمان ہیں۔ جب کہ جوانی کا گرم خون اور جو صلیے اور قوت تیری کے ساتھ رگوں میں رواں ہوتے ہیں، لیکن زندگی ہمہ تن عروج نہیں ہے۔ اس لئے کہ سورج اپنی رفتار پوری کرے گا اور شام کی طرف بڑھتے ہوئے سائے بڑھتے جائیں گے۔ سن شعور کی ہوشمندی اور بے تعلقی کے بغیر تمدن کا امتزاج نامکمل ہے، چنانچہ اسی کے ساتھ دوسرے درجہ کی تصاویر ہیں جن میں زندگی کے پرسکون فرحت بخش اور سنجیدہ مناظر دکھائے گئے ہیں جو لامحدود اور ابدی کے اشارات سے پہلی دنیا کی زندگی کو صحت مند رنگت اور موزونیت بخشتے ہیں۔ یہ بدھ کی زندگی کی تصویریں ہیں۔ ان کی جدوجہد اور کامیاب انجام کی اور شکی اور تبلیغ مذہب کی ہمہ تن مصروف زندگی کی علامت اور بیشتر زندگی کے قصوں کی اور تعلیمات کو بتانے والے اشاروں کی علامت۔ لیکن یہ دونوں عالم ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں، یہ ایک دوسرے میں گندھے اور پودے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ دونوں ایک ہی گل کے اجزاء ہیں۔

دونوں طبقوں کی فنکاری ایک ہی جہاں لیاقتی مقصد کو ظاہر کرتی ہے۔ زندگی کے ہجوم اور طاقتور پہچان کا جو شعور مند و فن تعمیر میں ہے، وہی ان کی مصوری و نقاشی میں بھی نمایاں ہے۔ تصویریں ایک دوسرے پر لدی پڑتی ہیں، مرد، عورت اور بچے ہر طرز نشست و برخاست اور سرانداز میں بوجھلادینے والے ہجوم میں پاس پاس

بنے ہیں۔ ان کی تعداد بے شمار ہے۔ گویا کہ فنکار زندگی کی لامحدود اور ناقابل بیان ذخیرہ
 حقیقت کو گرفت میں لانے اور ظاہر کرنے کی شدید کوشش میں بے چین ہو رہا ہو۔ ہر صورت
 جاندار کی یا بے جان کی، پہاڑ یا دریا کی، چڑیا یا جانور کی، پھول یا درخت کی، انسان یا دیوتا
 کی یکساں دل چسپ اور یکساں مقدس ہے۔ اس لئے کہ ہر صورت اُسی ایک کی منظر ہے
 فنکار نے جو حیرت انگیز موانست انسانی اور غیر انسانی تصویروں، انسان اور منظر
 انسان اور تعمیر انسان اور جانور اور پودوں کے درمیان، اور پھر ان سب کے درمیان
 قائم کیا ہے۔ اُس سے سب کی تقدیس ظاہر ہوتی ہے۔ گائے اور بیل بدھ کی تعلیم
 سن رہے ہیں۔ مہنس راجہ کو اپنی کہانی سنا رہے ہیں۔ معلم کے گرد فرشتے اور دیوتا چکر
 لگا رہے ہیں۔ زمین اور آسمان کی تمام مخلوق پرشون و وجہ کے ساتھ اُس کے گرد جمع
 ہیں۔ راکشش اور چڑیاں اور انسان باہم دست و گریبان ہیں۔ شیر اور سانپ اور
 انسان کے هجوم ایک ساتھ غصے اور خون سے لرزہ بر اندام ہیں۔ لاکھتی، گھوڑے اور سگ
 اور غلہ بردار سپاہیوں کے جلوس شہر کے پھاٹک سے آتے اور جاتے ہیں اور دیوار و در
 اور جانور و انسان ایک ہی متوازن حرکت سے جھومتے ہیں۔ مرد اور عورت پہاڑوں
 کے بیچ میں کھڑے ہیں اور درختوں کی جھکی ہوئی شاخیں دادی کوتاڑیک کرتی ہیں اور سب
 کے اوپر ایک پُر سکون بے حرکت طاری ہے۔ درختوں کی جڑیں پہاڑوں کی دراڑوں میں چھپی
 ہیں اور ان کی نرم ہیلیں اور نازک ٹنھل اور پوکھڑے ہوئے تقریباً ان سے بغل گیر ہو جاتے
 ہیں۔ هجوم کے مناظر کے درمیان ندی بہتی ہے اور پھلیاں اور گشتیاں اور تیرتے ہوئے
 جانور اُس کی سطح کو جاندار بناتے ہیں۔ عورتیں چھوٹی چھوٹی مستطیل کھڑکیوں سے بھاگتی
 ہیں اور دیوار کے دلہوں پر منقش تصویریں سی معلوم ہوتی ہیں۔ پدیرائی کے ہال میں باپوں
 سفیروں اور حاکموں کے ساتھ ساتھ کیلے کے درخت بھی کھڑے ہیں۔ عجیب الہییت
 شیطانوں، گریمہ، انظر تصویروں اور نصف آدمی، نصف گھوڑا، نصف آدمی نصف بیا

جیسی مخلوق اور دریائی پر لیوں اور ہوا میں اُڑتی ہوئی آسمانی مخلوق میں بھی یہی جذبہ کار فرما ہے۔^۱ نیز لڑائی کے مناظر میں جہاں بھالو انسان سے بغل گیر ہیں۔^۲ سانپ ہاتھ پر حملہ آور ہیں۔^۳ اور سانڈ لڑ رہے ہیں۔^۴ اور تمام معلوم اقوام اور عالم بالا و اسفل کی مخلوق کی شکلیں بنانے کی کوشش میں بھی۔

جس وسیلہ سے یہ پُر ہجوم اور متحد زندگی کی گہرائی پیدا کی جاتی ہے وہ خط ہے۔ یہ تمدن کا ایک سرسبزہ رانہ ہے کہ یورپ نے اپنی فنکاری کی زبان کے لئے رنگ کو اختیار کیا اور ایشیا نے خط کو۔ اس کے اسباب خواہ کچھ بھی ہوں لیکن اس کے نتائج نے انتخاب کی موزونیت کو پورے طور پر صحیح ثابت کر دیا۔ ہر تمدن نے اپنے اپنے وسیلہ میں اعلیٰ کامیابی حاصل کی۔ اس طرح مغرب کے لئے جو موزونیت رنگ میں ہے وہی مشرق کو خط میں حاصل ہے۔ اس لئے کہ دونوں کے مسلک اپنے اپنے اصول کے مطابق الگ الگ ہیں۔ اجنبی کے فنکاروں نے خط کا جو استعمال کیا ہے وہ اپنی پُرکاری و وسعت اور روانی میں بے مثل ہے۔ یہ وسیع فاصلوں میں یکسانیت اور موزونیت کے ساتھ بے تامل اعتماد اور لوح کے ساتھ چلتا ہے۔ یہ ایک بصیرت یافتہ بدھ کے پُر سکون جذبات سے خالی وجدان کو اور ایک رقص و سرود کے پرستار کے ہرچیز پر آمیز مشتاق اور مضطرب جذبہ کو یکساں موثر طور پر ظاہر کر سکتا ہے۔ فنکار اُسے اسی واقفیت اور کامیابی کے ساتھ کام میں لاتا ہے خواہ عوام میں پرواز کی نزاکت یا پودوں یا درختوں کی پاڑھ یا ہاتھی کی سونڈ کی حرکت یا ہاتھوں کے حیرت انگیز اشارے ظاہر کرنا چاہے اور وہ اُسی سہولت کے ساتھ اس سے نمونے یا افراد یا انسان یا فطرت کی خیالی یا حقیقی شکلیں پیدا کرتا ہے۔ وہ اصل جس مقصد کے لئے فنکار نے ایک خط کو استعمال کیا ہے۔ یعنی لمبی سطحوں پر یا دیواروں اور تھپتوں پر اُس سے مختلف خط کا خیال کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ ہندوستانی مصوری نے اپنی شکل کے لوح اور اپنے خم کی نازک لہر میں یقیناً ہندوستانی بت تراشی اور فن تعمیر کی لوح خاصہ صدفیت

میں شامل کہے۔

اجنٹا کی رنگین نقاشی کا عمل اس طرح ہے کہ پہلے پلاستر کی دو تہوں سے زمین تیار کی گئی، نیچے کی تہ مٹی یا گوبر اور سیاہ پتھر کے باریک سفوف کے مرکب کی ہوتی ہے اور کبھی باریک کئے ہوئے پیال یا دھان کی بھوسہ بھی ملی ہوتی ہے۔ یہ دیوار کی کھردری سطح کو چھپانے کے لئے ایچ کے آٹھویں حصہ سے لے کر تین چوتھائی ایچ تک موٹائی میں لگائی جاتی ہے۔ اس زمین پر ایک نہایت ہی باریک انڈے کے پھلکے کے برابر سفید پلاستر کیا جاتا ہے، جو چمکدار کر دیا جاتا ہے، دوسرا درجہ اس طرح کی تیار کی ہوئی سطح پر نقاشی کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے فلک کاری یا آبی رنگ کاری کا طریقہ استعمال ہوتا تھا۔ پلاستر کی خشک سطح کو رات میں پانی سے خوب تر کر دیا جاتا تھا اور صبح کو پھر چوڑے کے پانی سے تر کیا جاتا تھا۔ اس غم سطح پر رنگوں سے نقش بنائے جاتے تھے۔ اور رنگ دھاتوں کے اور سبز لویوں کے ہوتے تھے۔

بیرونی خطوط پہلے سہولت سے پلاستر پر سرخی سے کھینچ لئے جاتے تھے لیکن بعد کو ان پر حسب ضرورت سیاہ یا کتھی رنگ پھیر دیا جاتا تھا۔ پھر ایک نیم شفاف سبز چمکدار رنگ سطح پر پھیر دیا جاتا تھا جس پر مقامی رنگ بہا دیا جاتا تھا۔ جو رنگ استعمال ہوتے تھے وہ سفید چوڑے کے، رنگاری سرخ، سبز، لوبیا، چمناق اور نیلا شوخ آبی تھے۔

مختلف بنیادی تصورات جو نقاشی میں استعمال ہوتے تھے، ان کا طریقہ اظہار قابل توجہ ہے۔ انسانی شکل نازک اور لوجدار ہوتی تھی جس میں پھولوں اور جسمانی ساخت کی تفصیلات نہیں ہوتی تھیں۔ آنکھیں لمبی بادامی شکل کی، ہاتھ بہت ہی معنی خیز انداز پر زیب و زینت کی تربیت کاڑ باں گھونگھروالے بنے ہوئے یا پیچھے جوڑا بندھا ہوا یا پانہ و پریش لگی ہوئیں اور عموماً پھولوں سے مزین۔ بغلی

پشتی یا پھرتے ہوئے رخ کے مناظر مفقود نہیں ہیں، لباس اور نچے درجے کے لوگوں کے شفاف اور نیم شفاف کپڑوں سے لے کر سپاہیوں اور ملازموں کے موٹے کپڑے کی بندٹیوں اور کسی موٹی برجنس تک ہیں، اور سر کی پوشش کسی قسم کی ہے۔ زیور کا استعمال بافراط ہے۔ کئی جانور بنے ہیں۔ ہاتھی حیرت انگیز باریکی سے بنایا گیا ہے اور گھوڑے مدور پوئے جسم کے بلند چوٹی، رومی ناک کے سر باریک کٹی ہوئی ایال، دم کبھی صفائی سے کٹی ہوئی پیروں میں کڑے پہنے ہوئے ^{۲۹} سروں کے بچھڑوں جیسے چوئے منہ۔ شیر خدے ہیں جن کی اسیریانی قسم سے دور کی مشابہت ہے بھینسوں، بیلوں، بندروں اور دوسرے جانوروں میں کوئی خاص بات نہیں ہے۔ چڑیوں میں سنس اور مور قابل لحاظ ہیں۔ منظر میں پہاڑیاں مستطیل شکل کی تہ بہ تہ ہیں جن کے سرے مثبت کاری کے نمونے کی طرح ٹوٹے ہوئے ہیں۔ پانی حسب ستور جیسے ٹوکری کا کام یا لہروں میں بہتا ہوا پہلے بوٹے دار مچھلیاں، کچھوے اور دریائی آدمی بطور نشان کے اضافہ کئے گئے ہیں۔ بادل مدور شکل کے تہ بہ تہ ہیں جن کے سرے گلاب کے پھول کی پنکھڑیوں۔ مچھلی کے سفنوں کی طرح ہیں۔ درختوں میں کیلے، پھالہسہ کھجور، اشوک برگد، اور پیل ہیں۔ پھلوں میں آم، کھٹل، انار، کاشی پھل اور پھولوں میں کنول کی بہتات ہے۔ اجنٹا کا فن اس کی آخری تصویر منقش ہونے کے بعد بھی جاری رہا۔ لیکن اس کی رفتار ترقی کو ظاہر کرنے والی کوئی علامت موجود نہیں ہے۔ چند چینی اور بدھست بھوج پر کے مخطوطات جو بلاتایخ کے ہیں مذہبی نقاشی سے مزین ہیں۔ ایک نیپالی یا بھاری مخطوطہ است مہا ستریکا پر چیا پر مینا مورخہ ^{۲۹} شہ ^{۳۰} گو ایار کے مان مندر کی رنگین پٹریاں، پندرھویں صدی کے آخر کی تیار انا تھ کی تاریخ اور بالواسطہ سریندیا کے نصف مدون شہروں کی نقاشی کے نشانات قدیم روایات کے تسلسل کا پتہ دیتے ہیں، دراصل ہندوستانی مصوری اور نقاشی کا دوسرا دور تقریباً نو سو سال کے مسلسل وقفہ کے بعد

ہندوستان کے چنتائی حکمرانوں سے شروع ہوتا ہے۔ اس دور کی مصوری و نقاشی ایک نئے طرز کی ہے جو ہندوستان کی سرحد کے باہر سے آئے ہوئے عناصر کو قدیم روایات میں جذب کرنے سے پیدا ہوا تھا۔

ہندو مسلم فنکاری کے اس نئے مسلک پر بحث کرتے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ سمرقند، ہرات، اصفہان اور بغداد کی اسلامی مصوری و نقاشی کے مسکوں کی خصوصیات کی تحقیق کی جائے۔ یہاں پر ان گتھیوں کو سلجھانا ممکن نہیں ہے جن سے مسلم فنکاری قدیم سے اور مشرق کی مسیحی فنکاری اور مشرق میں چین، چین اور گندھارا کی فنکاری سے ملحق ہے۔ لیکن چودھویں صدی میں یہ فنکاری پوری توانائی سے ابھرتی ہے تو اس پر مشرقی رنگ اتنا گہرا ہوتا ہے کہ اس پر چینی فنکاری کی تقریباً ایک شلح ہونے کا دھوکہ ہوتا ہے۔ تیمور کی حکومت میں یہ مسلم منگول فنکاری اور زیادہ منفرد اور آزاد ہو گئی اور پھر غیر محسوس تبدیلی رفتار سے صفوی اور بخاری مسکوں میں منتقل ہو گئی۔ تیموری مسلک کا بانی ایک شخص مسہی گنگ تھا جسے نفقۃ التحریرین کا خطاب تھا اور اس کا شاگرد بخارا کا جہانگیر تھا جو پیر سید احمد کا اُستاد تھا۔ آخر الذکر کا شاگرد بہزاد تھا جو اس مسلک کا سب سے بڑا طرہ امتیاز ہے۔ بہزاد پندرہویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا تھا اور خراسان کے تیموری حکمران منصور بن بقرہ کا درباری مصور ہو گیا۔ شہداء میں اُس نے ہرات سے نقل وطن کیا اور شاہ اسماعیل صفوی کی ملازمت اختیار کر لی اور شہداء میں اپنی وفات کے وقت تک شاہان صفوی ہی کی ملازمت میں رہا اور تبریز میں مقیم رہا۔

جب وقت بابر نے ہندوستان فتح کیا ہے اُس وقت بہزاد کا ستارہ نقطہ عروج پر تھا اور اُس کا طرز کمال کا معیار تھا۔ قدرتا فنکاری کے قدردان بابر اور اُس کے رفقاء نے اور ہمایوں کے ایران کی جبریہ حلاوتی سے ہندوستان واپس

آئے پر چپٹائی امرار نے ہزار کو ہندوستانی مصوروں کا استاد بنا کر پیش کیا۔ جس کی مصوری و نقاشی کی اکھیں نقل کرنا تھا۔ اس طرح ہزار ہندوستانی مصوروں کے لئے نمونہ بن گیا اور تہوری مسلک کے عناصر کا اجٹا کی روایات میں قلم لگ گیا۔

اس فنکاری کی خصوصیت اس کی شدید انفرادیت ہے۔ اس فن کو انبوہ اور حجم سے دلچسپی نہیں ہے اور نہ اسے رنگوں کی آمیزش سے براہ راست دلچسپی ہے۔ یہ اشیاء کی تصویر صاف روشن اور معین حدود میں دیکھتا ہے۔ ہر منفرد تصویر کی تمام تفصیلات پر نظر رکھتا ہے اور اس میں انتہائی کوشش کرتا ہے۔ زندگی کے ابھار کو وہ بھرپور وقت سے محسوس کرتا ہے اور اس جذبات سے بھری ہوئی قوت کو اپنی نقاشی میں منتقل کرتا ہے۔ لیکن شکلوں کے باہمی ارتباط اور تصویروں کی بے شمار افراط سے اسے دلچسپی ہے اور نہ اس کی پروا اس کی زندگی کی نبض اور اس کا توازن مختلف ہیں۔

یہ فن جو چنگیز اور تمبور کے درباروں میں پیدا ہو کر بڑھا، جو اپنے زمانے میں دنیا کو زیر و زبر کرنے والے تھے، نرم اور جذباتی قطعاً نہیں ہو سکتا تھا۔ جنگ کے مناظر^{۳۱} اور محاصرہ اور شکار اور انسان اور جانور کا درمنا قدر شا بکثرت ہیں۔ لیکن زیر دستوں کی حمایت اور رویان^{۳۲} لیائے مجنوں اور شیریں مرزا کا عشق، نوجوان اور دوشیزا میں چشمہ کے کنارے باغ میں محو حرام^{۳۳} شاہی درباروں کے پر شکوہ استقبال^{۳۴} ضیائستیں اور لہو و لعب جس میں فیاضی سے شراب کا دور چل رہا ہے اور خوش ذائقہ کھانے بافراط ہیں^{۳۵} یہ مناظر بھی بکثرت ہیں اور زہد و اتقا اور صوفیت کی بھی کمی نہیں ہے اس لئے کہ اس خود سپردگی کے دور میں زندگی کی بھسور پور مسرتوں کا صوفیت کے سخت انضباط میں منتقل ہو جانا کبھی دشوار نہ تھا۔ شاہ و گدا جن کی مستذلیں ایک دوسرے سے بہت دور تھیں، ان کے درمیان افراد ہمیشہ متحرک تھے، آج جو سلطان ہے، کل وہ درویش ہو سکتا تھا، یہی نہیں بلکہ بادشاہ ہمیشہ دل کا صوفی ہوتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ درویشوں کے متعلق مناظر کی کثرت ہے۔ درویش جو گھٹنے خنجر اور دیران غاروں میں مقیم ہیں^{۳۸} اور درویش جو معجز آقا ہے اور غونوار جانوروں کو بھڑوں کی طرح بھگا رہا ہے^{۳۹} اور درویش جو حالت دجہ کے سرور میں رقص کر رہا ہے۔^{۴۰} پھر دمان فتوحات اور اسرار کے ہر دور کی طرح اس دور کو بھی مافوق الفطرت اور عجائز سے دلچسپی تھی۔^{۴۱} جنات، روہیں، دیو اور پریاں انسان کے ساتھ تفل و حرکت کرتے ہوئے عام معروف اور جانی بوجھی تصویریں ہیں، انسانہ گویوں اور مصوروں دونوں کے یہاں ان کی مستقل جگہ ہے۔

اور ہر منظر میں انفرادیت کا امتیاز نمایاں ہے۔ ان میں ایک نظام ایک تسلسل اور ایک ضابطہ ہے جو بعض اوقات اختلاط کے لئے سم قاتل ہے لیکن ہر شخص کی ایک معین حیثیت ہے اور ایک مسلم درجہ۔ اور ہر ایک اپنے اپنے مشغلے میں انہماک سے لگا ہوا ہے۔ ہر فرد کی حرکت کل کو متحرک کرتی ہے نہ کل کی حرکت فرد کے ذریعہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ یہ ایک محاصرے کی تصویر ہے۔^{۴۲} ایک شخص بھاری کھاری چلا رہا ہے اور بند دروازے پر بھرپور ضربیں لگا رہا ہے۔ وہ اُن پتھروں کا مطلق خیال نہیں کرتا ہے جو اوپر سے گر رہے ہیں۔ ددا آدمی سیرھی لگا کر اوپر چڑھ رہے ہیں اور ان سے زیادہ کوئی انسان اپنے اوپر بھروسہ کرنے والا اور مہتمن توجہ نہ ہو گا۔ آسمان کے ستارے اپنی گردش میں رُک جائیں مگر انھیں روکنے والی یا مانع آنے والی کوئی قوت نہیں ہو سکتی، یہ تو رکنا جانتے ہی نہیں اور سوار اپنے گھوڑے پر چبوتانا اُن تختوں پر گزر رہا ہے جو خندق کے اوپر رکھ دیئے گئے ہیں، وغیرہ وغیرہ۔

اب ایک شکاری کی تصویر لیجئے^{۴۳} سواروں نے ایک نیم دائرہ بنا لیا ہے بیچ کی غیر مہوار زمین پر شاہی شکاری شکار کونیزوں سے چھید رہے ہیں۔ ہر ہرن الگ الگ ہے اور ہر سوار بھی الگ الگ۔ کوئی چپقلش یا انتشار نہیں ہے۔ پھر معمار^{۴۴} ایک مسجد کی تعمیر

میں لگے ہیں۔ ایک مزدور گارا بنارہا ہے۔ دریا تین بخشی ایک حلقے میں کھڑے شکر سے پانی اندیل رہے ہیں، ایک آدمی تسلیے میں گارا لئے جارہا ہے، دوسرا اینٹیں لئے جا رہا ہے، دیوار پور راج اینٹیں تراش رہے ہیں، یا تلے اوپر رکھ رہے ہیں، سیرھی دیوار پر اپنی جگہ لگی ہے۔ ہر طرف سرگرمی ہے، مگر کوئی ہنگامہ نہیں ہے۔ ضیافتوں میں ٹکڑا آدمی پرا لگ الگ توجہ کی جاتی ہے۔ ناچنے اور گانے والے بھی غلط ملط نہیں ہوئے۔ اب سپاہی لڑ رہے ہیں؟ اور وہ سب ایک نظام میں صف بستہ ہیں، گھوڑے اٹک رہے ہیں۔ نیزے آرے ترچھے ہیں اور خمدار تلواریں سواروں کے بازو میں ٹٹک رہی ہیں۔ درخت کی پتیاں تک پھیلی ہوئی ہیں تاکہ ہر ایک الگ الگ گن لی جائے؟

انفرادیت پر توجہ اس قدر ہے کہ نقاشی محض تصویر کشی ہو جاتی ہے، مگر تصویر کشی اتنی حیرت انگیز کاریگری کی ہے کہ وہ بجائے خود ایک معجزہ ہے۔

اجڑا ہی کی طرح یہاں بھی وسیلہ اظہار خط ہے۔ لیکن دونوں خطوں میں کتنا زبردست فرق ہے۔ یہاں خط جھکتا اور ٹوٹتا ہے، باریک اور موٹا ہوتا ہے، دائرہ اور زاویہ بناتا ہے، غرضیکہ وہ سب کچھ کرتا ہے جس کی ایک نزاکت پسند اس خطاط کو ضرورت ہے۔ مسلمانوں کا اقلیہ سی اور کتبائی رجحان ایسا ہے کہ فن خطاطی یقیناً انھیں کا حصہ ہے۔

ان تصاویر کی ساخت میں جو عناصر شامل ہیں وہ ان سے بہت مختلف ہیں جو اجڑا کے کام میں لئے جاتے ہیں۔ آدمیوں میں نہ صرف نسلی انداز مختلف ہے بلکہ جسم اور اعضا کا تناسب اور اس کا توازن بھی مختلف ہے۔ انداز نہایت ہی دلآویز ہے، دراعلیٰ تمدن کی تخلیق ہے۔ کپڑے خط کے معمولی لوح میں زلفیں جو گئے ہیں۔ جانوروں کی تصویروں میں گھوڑا خصوصاً مرکز توجہ ہے۔ تیزی چستی اور نزاکت منظور نظر ہیں۔ جیسے سرنوں اور بارہ سنگھوں کی شبیہوں میں شیر کی تصویریں توانائی ہے

نازک پھولوں کے درخت جن کی تھکی ہوئی شاخیں اور پھول دار بلیں لپٹی ہوئی اور درخت گانٹھوں اور غموں کے ساتھ تقریباً ہمیشہ ایک سیدھے خط میں سے نکلے ہوئے خم کے ساتھ اور زمین پر پھول بکھرے ہوئے۔ یہ ہیں خصوصیات۔ بادل عموماً چینی طرز کے ہیں، چکر دار خطوط کے سمندر کے گھونگے۔ پہاڑوں کی شکل مدور ناگ بھینی کی طرح ہے درخت جھاڑیاں اور خشکی پودے سطح پر آگ رہے ہیں۔ بنیادیں متحرک ہیں، چھوٹے چھوٹے چشمے پتھروں سے محدود ہیں اور سامنے عموماً ایک تنہا درخت کھڑا ہے۔ عمارت کا طرز ایوانی ہے، چینی اور اقلیدسی اشکال سے بھرپور مزین، اور عمارت کے پشت کے باغ کے درمیان اور بازو کی طرف کھڑا ہے۔ تصویر میں عمارت کا نمایاں حصہ ہے۔ یہ منظر کانگینہ ہے لیکن افراد کے ساتھ اس کا قریبی ربط نہیں ہے۔

مغل شہنشاہوں کی مربیانہ توجہ کے ماتحت ان دو فنکاری کے شعوروں کے نمیل سے ایک نیا طرز پیدا ہوا۔ اجنٹا کے لوح پر سمرقند اور ہرات کے نئے توازن، تناسب اور فضل کے قواعد عائد کئے گئے۔ قدیم شان و شکوہ میں جدید آب و تاب کا اور قدیم آزاد اور آسان سادگی کی زندگی میں درباری معیار اور سخت گیر آداب و تہذیب کا اصفافہ کیا گیا۔ نتیجہ میں کسی حد تک ہندو اور مسلم دونوں کی توانائی اور قوت متحرک بھینٹ چڑھ گئیں اور ایک بے لوح شوکت حاصل ہو گئی لیکن اسی کے ساتھ ایک حیرت انگیز رنگت کی زرخیزی اور خط کی نزاکت بھی

نئے طرز کی نشوونما بہت تیزی سے ہوئی غالباً بابر نے آگرہ میں ہندوستان کے ہندو مسلم فنکاروں کو تیموری مسلک کے نمونوں سے روشناس کیا۔ ہمایوں کے دور میں نقاشی جاری رہی۔ یہاں تک کہ جب داستان امیر حمزہ بارہ جلدوں میں چودہ سو مقامات کی تصویروں کے ساتھ تیار کی گئی تو کافی تعداد تربیت یافتہ فنکاروں کی اس کام میں لگائی گئی۔ ان میں ایرانی اور قلمدان تو یقیناً تھے، مگر صرف ہی نہیں تھے۔ کام بہت

ہی بڑا تھا اور شاید اکبر کی حکومت کے ابتدائی دور میں مکمل ہوا۔ اس ابتدائی مسلک میں جسے کلارک نے ہمایوں کا مسلک کہا ہے ایک یقینی ہندوستانی جذبہ کا وجود خالی از دلچسپی نہیں ہے۔ منظر اور عمارت کی نقاشی میں اور بادلوں، پہاڑیوں، دریاؤں، درختوں اور جانوروں کی تصویروں میں تہجوری طرز کا انداز غالب ہے۔ مگر نسلی نمونوں کے انتخاب اور لباس اور انداز میں زیادہ آزادی ہے۔ اور مرقع میں اس سے بھی زیادہ۔

بعد کو اکبر کے دور میں فنکاروں کو اسی مسلک میں تربیت دی گئی ہوگی، غالباً ان چار مسلمان استادوں کے ماتحت جن کا ابوالفضلؒ نے ذکر کیا ہے یعنی فرخ، قلیاقت، عبدالصمد شیرازی، سید علی تبریزی اور سکین۔ شاگرد جو ہندو تھے اغلباً وہ مصور ہوں گے جنہوں نے روایاتی طریقوں میں ہمارے حاصل کی ہوگی۔ اور اتنی شہرت حاصل کر چکے ہوں گے کہ دربار شاہی میں طلب کئے جائیں۔ انھیں محض اپنی صلاحیتوں کو اپنے نئے آقاؤں کی خدمت پر منتقل کرنا اور اسی تصویریں بنانا پڑا ہوگا۔ جس سے یہ آقا خوش ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اکبر کے ابتدائی دور ہی میں جدید ہندو مسلم مسلک پورے طور پر ترقی یافتہ صورت میں نمودار ہو گیا۔

دسونت، بساؤن، کیشولال، کندا، مادھو، جگن ناتھ، ہمیش، کھیم کرن، تارا، سانولا، ہری بنس اور رام کے نام آئیں اکبری میں درج ہیں۔ اس زمانے کی نقاشی میں بہت سے اور ہندوؤں کے نام ملتے ہیں، مثلاً تیمور نامہ میں جو تیمور اور اس کے جانشینوں کی تاریخ اکبر کی حکومت کے دوسرے سال تک ہے۔ یہ مخطوطہ جو بانکی پور کی خدائش لائبریری میں محفوظ ہے اس کے مصوروں میں تلسی، سرجن، سورداس، ابیش، ہشنکو، رام آس، بنوالی، نندا، ننھا، جگجیون، دھرم داس، نارائن، چترمن، سوچ، دیو جیو، سرن، گنگا سنگھ، پارس، دھنا، بھیم وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ بعض صورتوں میں جن

جن مقامات سے یہ فنکار آئے اُن کے نام بھی ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ صنف گوالیار، گجرات اور کشمیر کے نام ہیں۔ ابتدائی وسطی قرون میں یہی تین ہندو تمدن کے نامور ترین مرکز تھے، اور یہ واقعہ کہ اکبر کے مصوٰر انھیں مقامات سے آئے، اس روایت کی تصدیق کرتا ہے کہ ہندو فنکاری اجڑنے کے بعد بھی جاری رہی۔ اس سے یہ بھی صاف ثابت ہوتا ہے کہ مغل فنکاری محض وسط ایشیا اور ایران کے طرز کی شاخ نہ تھی بلکہ قدیم فنکاری کی جدید محرکات میں نشوونما تھی۔

جہانگیر کے زمانہ میں ہندوستانی مسلک نے اپنے کو نقالی سے بالکل آزاد کر لیا۔ تصویر کی نقاشی نے غیر معمولی نفاست حاصل کر لی اور شکار کے مناظر بہت مقبول ہو گئے۔ شاہجہاں کی حکومت نے فنکاری کا انتہائی نقطہ عروج دیکھا۔ تناسب ظاہری اور بڑھاد اور مشابہت اور روشن و تاریک رُخ کے قواعد رائج کئے گئے، نازک ترین برش اور نہایت ہی بیش قیمت رنگ استعمال ہونے لگے، اس پر بھی فنکاروں میں ہندوؤں کی کثرت تھی، اسمتھ ^{۴۹} نے ہندوؤں میں کلیان، اس عرف چترمن، انوپ چتر رانی، انوپ اور منوہر اور مسلمانوں میں محمدناور سمرقندی میر ہاشم اور محمد فقیر اللہ خاں کے ناموں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ محمدناور سمرقندی کے ہاتھوں میں مصوری نے انتہائی ترقی حاصل کی شاہجہاں کے بعد مذاق رفتہ رفتہ گھٹنے لگا اور زوال شروع ہو گیا۔

درباری فنکار عموماً تصاویر یا مناظر کی نقاشی کرتے تھے۔ تصویر کشی میں فنکار کا اصل مقصد چہرے کے خدو خال کا قدرتی اور صحیح نقشہ اُتارنا اور اُس کے بشر سے اُس کی خصلت ظاہر کرنا ہوتا تھا۔ بیشتر تصاویر بی بی میں اور بعض میں تین چوٹی چہرہ دکھایا گیا ہے۔ ہر تصویر میں جسم کا انداز رسمی ہے۔ بجز ہاتھوں کے جو ہمیشہ نہایت دلخیزی سے کھینچے ہیں۔ یہ دکھانے کے لئے کہ مختلف قسم کے عملی انسانوں کی تصویریں

کتنی عمیق نظر سے بنائی گئی ہیں، اکبر اور مہاراجہ جسونت سنگھ کی تصویریں کسی نامعلوم فنکار کی بنائی ہوئی، اور آصف خاں کی تصویر محمد نادر سمرقندی کی بنائی ہوئی منتخب کی جاسکتی ہیں۔

شروع شروع زمانہ کے مناظر میں جنگ اور فتوحات پر سب سے زیادہ توجہ کی گئی ہے خصوصاً ایسی کتابوں میں جیسے دلاب نامہ، تیمور نامہ اور بزم نامہ (دہلی بھارت) شکار اور جنگل کے مناظر بھی بکثرت ہیں۔ بعد کو دربار دیوالا مانوس مناظر خانگی اور خیالی (مثلاً حسن کی) تصاویر کے ذوق کی نشوونما ہوئی۔ ان سب میں ہمیشہ ایک باطنی توجہ کی شہادت موجود ہوتی ہے، مذہبی واقعات درویشوں کی تصاویر شاہزادوں کے درویشوں سے غلم ربانی پڑھنے کے مناظر، مساجد میں نماز، یا موسم تہی کی روشنی میں قرآن کی تلاوت، یا درویشوں کا اجتماع۔ یہ سب تصاویر کے اہم یا مجموعوں میں اکبر کے بعد سے بہت ملتی ہیں۔

اس ہندو مسلم طرز کی جو ایک طرف اجنٹا کی دیواری نقاشی اور دوسری طرف سمرقند اور ہرات کی قلمی تصویروں سے وابستہ ہے، کئی شاخیں نکلیں جو ایک دوسرے سے قربت کی بنیاد پر مختلف ہیں۔ جے پور اور کانگرہ کے راجپوت اور پہاڑی طرز اور سماجی پہاڑ کی ہندو ریاستوں کا طرز قدیم ہندو طرز کی طرف زیادہ مائل ہے، دکن، لکھنؤ، کشمیر اور پٹنہ کا مسلم طرز کی طرف، اور سکھ قلم کچھ ان دونوں کے درمیان ہے۔ لیکن یہ سب ضمنی طرز ہیں جو دہلی اور آگرہ کے اصلی سوتے سے نکلے ہیں۔

اس نکتہ پر زور دینے کی صرف اس لئے ضرورت ہوئی کہ کمارا سوامی نے راجپوت اور مغل طرز کے اختلاف کو ضرورت سے زیادہ نمایاں کیا ہے۔ فنی اختلافات تو ناقابل لحاظ ہیں۔ لیکن نقاشی کا عمل خواہ ایرانی ہو یا مغل یا راجستھانی، سب یکساں ہے۔ موضوع کا انتخاب رئیس کی روایات پر منحصر ہے۔ ہندو درباروں میں

ہندو دیو ماں فنکار کے لئے موقع دیتا تھا اور شاہی دربار میں فتوحات کی ناموری۔
 دونوں فن لازمی طور پر درباری ہیں۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں سرپرست
 رئیس ہیں۔ راجپوت طرز میں بیشک آزادی اور تنوع زیادہ ہے۔ اس لئے کہ ان کے
 سماجی آداب مغلوں سے مختلف تھے۔ لیکن دونوں فن کی جمالیاتی ماہیت بیشتر
 وہی ہے۔ ہندو خط بعض قسم کی تصویروں میں اجڑا کے جذبے کا زیادہ حامل ہے۔
 ماسوا اس کے زندگی کا حسن اسی تیز عمیق، خوب واضح اور منفرد انداز کا ہے
 جیسا مغل فنکار کا۔

راجپوت نقاشی کے نمونے ۱۵۰۰ء جو کہار سوامی نے دیئے ہیں، وہ خود ہی اس کا
 ثبوت ہیں پہلے تین کا ماحول اور چھوٹے مگر مضبوط انداز سے بنائی ہوئی تصویریں بالکل مغل
 طرز کے مشابہہ ہیں۔ راگنیاں ۱۵۰۰ء اور نامیکا میں ۱۵۰۰ء راجپوت خواتین میں جو بالکل
 ایرانی دوستیزاؤں ۱۵۰۰ء کے انداز سے چھوٹوں سے لدی لٹکتی ہوئی شاخوں
 کے نیچے بھیٹی ہیں۔ بیرونی خطوط کی صفائی جسد کا فصل، لباس اور زیور وغیرہ
 کی تفصیلات پر توجہ، خوشنما منظر اور با انداز، یہ سب ایرانی فنکاری کا ہندو ترجمہ
 ہیں۔ موضوع ہندو معاشرت سے متعلق ہو سکتا ہے، نقاشی کا انداز ماحول
 اور رنگ مغل یا ہندو مسلم ہے۔ درحقیقت نقاشی میں وہی امتزاج واقع ہوا جو فن تعمیر
 میں ہوا تھا۔ اگر اکبر نے فتح پور سیکری کے محلوں کو دیوار کے نقوش سے
 مزین کیا تو بیکانیر اور اودے پور کے ہزار چوں نے اُس کی تقلید کی اور نہ صرف
 عمارتیں ہی یکساں ہیں، بلکہ ان کی تزئین بھی ایک ہی نوعیت کی ہے۔ مسلم حکمران
 فن کاری اور ادب کی سرپرستی کی مثال قائم کرتے ہیں اور ہندو رؤسا ان
 کی نقل کرتے ہیں۔ اس سے قدرِ ثانیہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مغل دربار کے ہندو اور
 مسلمان فن کار طرز کی تخلیق کرتے ہیں، اور جے پور، جٹوں، چنب، کانگرہ، لاہور

امرت سرا اور دور و دراز تنجور کے درباری فن کار مقامی تبدیلیوں کے ساتھ اُن کی نقل کرتے ہیں، اور ایک عام طرز سارے ہندوستان میں رائج ہوتا ہے۔

تختی حواشی

تختی حواشی

(فٹ لنی لٹ)

(تین میں دیئے ہوئے نمبروں کی ترتیب سے)

اسلام سے پہلے کا ہندو کلچر

۱۔ رگ وید (دس کا ترجمہ)۔ ۸۔ ایضاً۔ باب اول۔ ۱۰۵-۱۲-۱۔

۱-۱۶۴-۴۶۔ باب ہشتم۔ ۵۸-۲۰ بال کھلیا۔ ۱۱-۱۶۴

۲۔ رگ وید۔ باب دہم ۸۲/۸۱۔ ۹۔ ایضاً۔ باب دہم۔ ۸۲-۳۔

۳۔ ایضاً۔ باب دہم۔ ۱۲۱۔ ۱۰۔ ایضاً۔ باب دہم۔ ۸۲۔

۴۔ ایضاً۔ باب دہم۔ ۱۲۹۔ ۱۱۔ فریزر۔ لٹریٹری سٹری آف انڈیا۔

۵۔ ایضاً۔ باب اول۔ ۱۶۴۔ صفحہ ۵۷

۱۲۔ رگ وید۔ باب دہم۔ ۱۲۔ ۳۵۔ باب دہم۔ ۲۳۹۰

۶۔ ایضاً۔ باب اول۔ ۲۵۔ ۱۳۔ ایضاً۔ باب دہم۔ ۹۰۔

۱۴۔ ایضاً۔ باب دہم۔ ۱۲۹۔ سکڈائل سٹری آف سنسکرت

۱۵۔ برگائن۔ لی ریچن ویدک، باب سوم۔ لٹریچر صفحہ ۲۰۔ بلوم فیلڈ۔

۱۶۔ ایڈلٹرا میزنی سٹریٹری ڈی۔ آئی۔ دی ریچن آف وید صفحہ ۱۲۳

۷۔ ایضاً۔ باب دوم۔ ۲۸-۵۔ بلوم فیلڈ۔ دی ریچن آف وید

باب دوم۔ صفحہ ۱۲۴

۱۷۔ فریزر۔ لٹریٹری سٹری آف انڈیا

- ۱۸ - بیل - دی بدھسٹ ریکارڈس
آف دی ویسٹرن ورلڈ
جلد اول، صفحہ ۴۸
- ۱۹ - وارٹس - یوانگ چوانگ
جلد اول - صفحات ۲۲۹ تا ۲۳۰
۲۰ - ایضاً - صفحہ ۲۲۱ -
۲۱ - ایضاً - جلد دوم - صفحہ ۲۵۷ -
۲۲ - ایضاً - صفحہ ۲۶۲ -
۲۳ - بیل - بدھسٹ ریکارڈس
آف دی ویسٹرن ورلڈ جلد دوم^{۲۷}
۲۴ - ایضاً - صفحہ ۲۷۶ -
۲۵ - وارٹس - یوانگ چوانگ
جلد دوم - صفحہ ۲۹۶ -
۲۶ - بیل - کتاب مذکور جلد اول
صفحات ۱۵۶ تا ۱۵۸ -
۲۷ - ایضاً صفحہ ۱۵۸ تا ۱۵۸
۲۸ - ایضاً صفحہ ۲۰۰ -
۲۹ - ایضاً - صفحہ ۲۰۲ -
۳۰ - وارٹس - کتاب مذکور -
جلد اول - صفحہ ۳۵۲ -
۳۱ - ایضاً - جلد دوم - صفحہ ۴۰۰ -
۳۲ - بیل - کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۴۵
۳۳ - وارٹس - کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۱۳
۳۴ - بیل - لائف آف مین تسینگ صفحہ ۸۶
۳۵ - ایضاً - صفحہ ۱۶۱ -
۳۶ - ایضاً - صفحہ ۱۶۱ -
۳۷ - بیل - بدھسٹ ریکارڈس آف دی
ویسٹرن ورلڈ - جلد دوم صفحہ ۲۱۴
نوٹ صفحہ ۲۲۲ نوٹ
۳۸ - ایضاً - ۲۳۳ -
۳۹ - وارٹس - کتاب مذکور جلد دوم -
صفحہ ۲۴۲ - بیل جلد دوم صفحہ ۱۶۱ -
۴۰ - بیل - بدھسٹ ریکارڈس آف دی
ویسٹرن ورلڈ - جلد دوم صفحہ ۲۷۷ -
۴۱ - ولسن - دی منڈو ڈراما - مریچا کیکا -
۴۲ - کالی داس - رگھو ولس
۴۳ - کاویل اینڈ ماس - بان کی سرش چرتہ
صفحات - ۲۵۹ و ۲۶۰ -
۴۴ - جے و دیا ساگر مہا پاج ریش چرتہ
صفحہ ۲۰۴ -
۴۵ - ریڈنگ - بان کی کا دہری صفحہ ۱۷
۴۶ - کھو بھول - مالتی مادھو - ایکٹ سوم -

- ۴۷ - پارگیٹر - انٹروڈکشن ٹو مارکنڈیہ
پوران -
- ۴۸ - ریپ سن - انڈین کوائٹس کٹان
صفحہ ۱۶ -
- ۴۹ - رینارڈ ریلیشنز ڈی ایجنٹ
پارلے اریس ایٹے پرسیا
دانس لی انڈیا (۱۸۴۵)
جلد اول - صفحہ ۵۰
- ۵۰ - ایٹا صفحہ ۵۰
- ۵۱ - فیرانڈ - ریلیشنز ڈی ایجنٹ
ٹیکسٹو جو گریفک اریس -
- ۵۲ - ریت سیک - اری مسلم اکاؤنٹس
آف دی ہندوستان - جرنل آف
بیبلی برانچ آف اٹل ایشیاٹک
سوسائٹی، جلد ۳۶، صفحہ ۲۹ -
- ۵۳ - وارٹس - یوانگ چوانگ -
جلد اول صفحات ۳۵۲ و ۳۵۳ -
- ۵۴ - کاویل اینڈ ٹامس صفحہ ۲۳۶، ۲۵۹ -
- ۵۵ - کوئین پاس - چندی تنکا -
- ۵۶ - ایٹا مپوراستنکا
- ۵۷ - مہا بھارت - بھیشم پرون ،
- باب ۲۳ - ویرات پردن باب ۶ -
(پی سی - رائے کا ترجمہ)
- ۵۸ - گیدن - ای - آر - ای - تنتر -
- ۵۹ - ریت سیک - اری مسلم اکاؤنٹس -
- ۶۰ - کوئین پاس - مپوراستنکا -
- ۶۱ - وریم ہیر - ترجمہ از کرن
- ۶۲ - وی لے ، اسمتھ - گیتا گوانٹھ -
جے آر لے - ایس - ۱۸۸۹ صفحہ ۱
- ۶۳ - گرگ - ای - آر - ای - سنگھ منقول
از اولڈ بزرگ -
- ۶۴ - مسٹر ہائس ڈیوڈس - بدھزم
صفحہ ۱۷۷ -
- ۶۵ - بارنٹ - سم نوٹس آن دی ہسٹری
آف ریلیجن آف لووان انڈیا -
انٹرنیشنل کانگریس فار دی ہسٹری
آف ریلیجنس - ۱۹۰۸
- ۶۶ - سیجویک بھکتی جرنل آن دی پبی کرائج آف دی
رائل ایشیاٹک سوسائٹی سن ۱۹۱
- ۶۷ - گریسن - بھکتی مارگ ای - آری
- ۶۸ - بھگوت گیتا ہشتم ۲۲ درجہ از بھگوانداس
- ۶۹ - ایٹا - نهم ۲۶ -

- ۷۰۔ بھگوت گیتا، مشہور ۲۲ (ترجمہ بھگوانداس)
 ۷۱۔ ایضاً - ۲۹ نم
 ۷۲۔ ایضاً - ۳۰ نم
 ۷۳۔ ایضاً - ۳۱ نم
 ۷۴۔ ایضاً - ۳۲ نم
 ۷۵۔ ایضاً - یازدہم ۵۴
 ۷۶۔ ایضاً - دو از دہم ۱۴
 ۷۷۔ ایضاً - دو از دہم ۲۰
 ۷۸۔ ایضاً - ۱۷ نم
 ۷۹۔ ایضاً - ۱۸ نم
 ۸۰۔ سوتو ستارا ایشد ششم ۲۳
 (ترجمہ از میوم)
 ۸۱۔ ترجمہ نرائنا سیکشن آف ہما بھارت
 ۸۲۔ اسخریڈر انٹروڈکشن ٹو ابھیرہینا
 اینڈ ٹیکرا تر سہیتا۔ باب ۳۷

ہندستان میں مسلمانوں کی آمد

- ۱۔ منیر - مسری آف برٹش انڈیا۔
 جلد اول صفحہ ۲۵
 ۲۔ ایضاً - جلد اول باب اول
 ۳۔ ایضاً - ایضاً
 ۴۔ کنیدی - جے آر اے ایس ۱۸۹۸۔
 صفحہ ۲۴
 ۵۔ ایضاً - ایضاً
 ۶۔ مہتر سن - کوائٹس آف دی مداس
 میوزیم کٹلاگ ۲
 ۷۔ ریٹارڈ - جبرگرافی ابوالخدا صفحہ ۳۸۲
 ۸۔ کارڈیر - میلنگ ایچ ڈیر میرگ
 نوٹس سرے مسلمان چائنا۔
 مہندار کر۔ سرتج فارس سکرٹ
 مینو سکرٹس رپورٹس۔
 ۹۔ ریٹارڈ - ریشندوی و ایچر فیٹس پار
 اریس ایٹ پرسانز و انس لے انڈ
 ایٹ لے لاچائنا۔ و انس لے نم
 سیکل ٹوم اول صفحہ ۳۹
 ۱۰۔ ولسنٹ - پیریلیس - آف ڈی ایری
 تھیرن سیز - صفحہ ۱۵۴

- ۱۱ - ریناڈر کتاب مذکورہ بالا -
 ۱۲ - ایلٹ بیٹری آف انڈیا جلد اول صفحہ ۱۱۱
 ۱۳ - راولینڈ سن تحفۃ المجاہدین - دیباچہ
 ۱۴ - ڈے - لینڈ آف دی پنشولہ ۳۶۵
 ۱۵ - اسٹورک جنوبی کنارہ - مدرس
 ڈسٹرکٹ میتول - صفحہ ۱۸۰
 ۱۶ - ایلٹ - جلد اول صفحہ ۱۱۸
 ۱۷ - رالش - میسور اینڈ کورگ
 جلد اول صفحہ ۳۵۳
 ۱۸ - انیس - ملیبار اینڈ انجنگوڈسٹرکٹ
 گزٹیر صفحہ ۳۳۶
 ۱۹ - آیر - ہٹاریکل اسکچز آف
 اینڈنٹ دکن
 ۲۰ - لوگن ملیبار جلد اول صفحہ ۲۴۵
 ۲۱ - قادر حسین خان - جنوبی ہند کے
 مسلمان - مدرس کہ سچین کالج
 میگزین (۱۹۱۲ء) صفحہ ۲۴۱
 ۲۲ - لوگن - ملیبار جلد اول صفحہ ۲۳
 ۲۳ - انیس - ملیبار اینڈ انجنگوڈسٹرکٹ گزٹیر
 ۲۴ - لوگن - جلد اول صفحہ ۲۷۸
 انیس صفحہ ۲۴۴
 ۲۵ - انیس - کتاب مذکورہ بالا -
 ۲۶ - انیس - ایضاً صفحہ ۱۹۰
 ۲۷ - ایلٹ - جلد اول - مسعودی
 ۲۸ - فرینڈ - ریلیشنز ڈے ڈائجنز یا قوتی
 کے بیان میں
 ۲۹ - ایضاً - ابن سعید کے بیان میں -
 ۳۰ - یول - دی بک آف سیرمار کو پولو
 جلد دوم صفحہ ۳۱۴
 ۳۱ - ایضاً - صفحہ ۳۷۷
 ۳۲ - ڈفریری اینڈ سینگوئی - ابن بطوطہ
 جلد سوم صفحہ ۵۵
 ۳۳ - میجر انڈیا ان دی فیلڈ سنجر -
 عبدالرزاق کے حالات سفر -
 ۳۴ - ریناڈر - ریلیشنز ڈے ڈائجنز
 ۳۵ - کنیدی - باب کی ہندوستان
 سے ابتدائی تجارت جنرل آف
 رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۹۸ء
 ۳۶ - ہنگوے - تریپا پولی - مدرس
 ڈسٹرکٹ گزٹیر -
 ۳۷ - ایڈکس - انیشیٹ نیوگیشن
 ان دی انڈین اویشن جنرل آف

رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۶۷ء

۳۸ - ایضاً - صفحہ ۴

۳۹ - رینارڈ - کتاب مذکورہ بالا -

۴۰ - کارڈیر - کتاب مذکورہ بالا

۴۱ - قادر حسین خاں - کتاب مذکورہ بالا

صفحہ ۲۹۴ -

۴۲ - نیلسن - دورا - صفحہ ۸۶

۴۳ - ایضاً - صفحہ ۶۹ -

۴۴ - الیس - کے - آئیگر - جنوبی ہند

اور اس کے حملہ آور مسلمان -

۴۵ - ایلیٹ - جلد سوم صفحہ ۳۲

۴۶ - ایضاً - صفحہ ۳۲

۴۷ - ایضاً - جلد اول صفحہ ۶۹ و ۷۰

۴۸ - نیلسن - مدراس سرکٹ مینیول

صفحات ۷۸ و ۷۹

۴۹ - یول - کتاب مذکورہ بالا -

۵۰ - الیٹ - کتاب مذکورہ بالا

جلد سوم صفحہ ۹۰

۵۱ - ڈیفنری ایٹ سینگوی -

کتاب مذکورہ بالا جلد سوم

صفحہ ۱۹۹

۵۲ - کنیدی - جزل آف ایشیاٹک

سوسائٹی ۱۸۶۷ء صفحہ ۹۵۱ -

۵۳ - ایلیٹ - جلد اول -

۵۴ - رینارڈ - کتاب مذکورہ بالا -

جلد اول صفحہ ۲۶

۵۵ - الیٹ - جلد اول صفحہ ۲۷ -

۵۶ - ایضاً -

۵۷ - ایضاً صفحہ ۸۸ -

۵۸ - ایضاً جلد دوم - صفحہ ۱۶۳

۵۹ - فارس - رس مالہ ۱۸۵۶ء

جلد اول صفحہ ۲۷۶

۶۰ - میر غلام علی آزاد - آثار الحکام

صفحہ ۶

۶۱ - سیٹیان - کتاب التو اسین

دیباچہ - صفحہ ۵

۶۲ - کیمل - گزیر آن گجرات -

سورت و بھروچ صفحہ ۵۵۸ و ۵۵۹

۶۳ - فارس - کتاب مذکورہ بالا

جلد اول صفحہ ۳۴۳

۶۴ - آرنلڈ - پریچنگ آف اسلام

چیمپرن آف انڈیا -

- ۶۵ - نکلسن گیشفا المحبوب - دیباچہ
 ۶۶ - آرٹڈ - کتاب مذکورہ بالا -
 ۶۷ - نکلسن - تذکرۃ الاولیاء آن
 فرید الدین عطار -
 ۶۸ - عبدالحق - اخبار الاخیار صفحہ ۲۲
 ۶۹ - ایضاً صفحہ ۳۳
 ۷۰ - ایضاً صفحہ ۶۰
 ۷۱ - میکالیف - دی سکرٹینجین
 جلد چہارم صفحہ ۵۶
 ۷۲ - نکلسن - اسٹڈیز ان اسلامک
 سٹیزم، صفحہ ۸۱
 ۷۳ - آرٹڈ - کتاب مذکورہ بالا
 ۷۴ - مہیبی گزیٹر جلد نہم جزو دوم
 صفحہ ۲۰
 ۷۵ - ایضاً صفحہ ۲۷
 ۷۶ - ایضاً صفحہ ۷۶
 ۷۷ - خانی خان، منتخب اللباب
 جلد دوم، جزو دوم صفحہ ۲۰۴
 ۷۸ - عبدالحق کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۲۴
 ۷۹ - ایضاً صفحہ ۲۶
 ۸۰ - ایضاً صفحہ ۶۰
 ۸۱ - عبد القادر بدایونی منتخب التاریخ
 جلد سوم، صفحہ ۳
 ۸۲ - آرٹڈ - ہندوستان کے ادیب اور
 شہداء - ای آر ای
 ۸۳ - ایضاً

اسلام میں تصوف

- ۱ - ہرگرونج - محمدنس صفحہ ۲۸
 ۲ - ایضاً
 ۳ - کیمبرج میڈیول ہسٹری -
 چیپٹر آن اسلام
 ۴ - ہرگرونج - کتاب مذکورہ بالا
 ۵ - ای - جی - براؤن لٹریچر ہسٹری آن
 پرشیا، جلد اول صفحہ ۳۱۰
 جلد دوم صفحہ ۱۹۵
 ۶ - پین - شیعہ - ای آر جی -
 انسائیکلو پیڈیا آن اسلام -

علی الہیہ۔ کوئی بروک - بعض

مسلمان فرقوں کا آغاز، اور

مخصوص عقاید، ایشیاٹک سیریز

جلد سوم، صفحہ ۸ ۳۳

۷۔ رب و کلین گشتہ دیرا بشجن

لٹریچر - صفحہ ۷۵

۸۔ فریڈ لینڈر - مہرود کسیراٹ

شیعہ تفسیر - جنرل آف ایشیاٹک

سوسائٹی - نمبر ۲۸ و ۲۹

۹۔ پشین - کتاب مذکورہ بالا

۱۰۔ ایضاً -

۱۱۔ ایضاً -

۱۲۔ نکلسن - اسٹڈیز ان اسلامک

سٹیزم، دریاچہ صفحہ ۶

۱۳۔ ای جی براڈن - کتاب مذکورہ بالا

۱۴۔ ایضاً - نیز بلاکٹ - ۷۷ صیا

نئے وائس - مہرود کسی سلیم

۱۵۔ گولڈزبرگ - فارسیٹن ایبرڈان

اسلام - مترجمہ فلیکس ایرن

باب سوم

۱۶۔ امیر علی - محمدن لا - جلد دوم -

دیباچہ -

۱۷۔ کاراڈے واکس - ابی سینا

صفحہ ۲۰

۱۸۔ ہرن - اکپوزے ڈی لارینڈم

ڈی لا اسلامزم کسنی آلم سی

اکلے ہجرا - پراوالہسن الاشعری

تھرڈ انٹرنیشنل اور فمیل کانگریس -

سینٹ پٹربرگ -

۱۹۔ کاراڈے واکس - غزالی -

نیز میگڈالینہ غزالی جے - اے - اے - اے

جلد ۲ - نیز کلاڈ فیڈ - کیسیا سوادا

۲۰۔ مارگولس - اسلام کے دریے

ای - آر - ای

۲۱۔ بیرلین - ابوال علی شامی صفحہ ۱۹

۲۲۔ بیرلین - دیوان ابوال علی، نظم -

۲۳۔ ایضاً - نظم ۳۵

۲۴۔ ایضاً - نظم ۸۱

۲۵۔ ایضاً - نظم ۹۶

۲۶۔ ایضاً - نظم ۱۷

۲۷۔ بور - مسٹری آف مسلم فلاسوفی -

نیز اقبال - ڈیویلمنٹ آف میٹا

فرزیکس ان پرشیا۔

۲۸۔ قرآن - ۲۲: ۳۵

ترجمہ راڈویل صفحہ ۲۲۶

۲۹۔ قرآن ۱: ۱۵ (ترجمہ راڈویل صفحہ ۹۲)

۳۰۔ ایضاً ۵: ۵۹ (ایضاً صفحہ ۲۹۲)

۳۱۔ ایضاً ۱۵: ۱۴ (ایضاً صفحہ ۲۲۳)

۳۲۔ ایضاً ۲۵: ۶۴ (ایضاً صفحہ ۱۶۳)

۳۳۔ گولڈزبرگ۔ کتاب مذکورہ بالا

باب چہارم

۳۴۔ مارگولیتھ۔ ارلی ڈیولپمنٹ آف

چھوٹے نرم، لکچر حجم

۳۵۔ مارگولیتھ۔ نوٹس آف دی رائٹنگس

آف ابو عبد اللہ الحارث بن سید علی

روداد تھرد انٹرنیشنل کانگریس

فارمیٹری آف ریلیجنس ۱۹۰۸ء

۳۶۔ نکلسن۔ اے ہسٹریکل انکوائری

کنسرننگ دی اوریجن اینڈ ڈیولپمنٹ

آف صوتی ازم۔ جبریل آف رائل

ایشیا ٹیک سوسائٹی ۱۹۰۶ء

۳۷۔ بروکلمین عجیون الاخبار صفحہ ۱۱۹، ۱۲۱

۳۸۔ مارگولیتھ۔ ٹیبل ٹاک آف اے

میسوپوٹامین پنج صفحہ ۱۸۹

۳۹۔ ریواریہ اسلام کی تحریک صفحہ ۱۵۲

منہج حواسی۔ سسٹری ڈی راکر کی تحریک

جلد دوم۔ صفحات ۹۲ و ۱۰۲

۴۰۔ جن پرینڈلی ڈی ایل

حجاج ابن یوسف ص ۲۲۹

۴۱۔ ایضاً۔

۴۲۔ ایضاً صفحہ ۲۲۹

۴۳۔ ایضاً صفحہ ۲۵۲

۴۴۔ نکلسن۔ اے لٹریچر آف

دی عربس۔ صفحہ ۲۵۹

۴۵۔ ڈیوگ ٹفلونس آف بدھزم۔ ایان

اسلام۔ گولڈزبرگ کے مقالے کا خلاصہ

جبریل آف رائل ایشیا ٹیک سوسائٹی

۱۹۰۴ء

۴۶۔ فلوگل۔ فہرست۔

۴۷۔ ایضاً۔

۴۸۔ ایضاً۔

۴۹۔ ایضاً۔

۵۰۔ ایضاً۔

۵۱۔ ایضاً۔

۵۲۔ مہرن۔ کتاب مذکورہ بالا ص ۱۹۲

۵۳۔ سخاؤ۔ البیرونی کا ہندوستان

- ۵۴ - ریہت سیک - کتاب مذکورہ بالا۔
 ۵۵ - گولڈن ریہر - کتاب مذکورہ بالا۔ باب ۱۴۴
 ۵۶ - ایضاً۔
 ۵۷ - ایضاً۔ نیز ڈیوک - کتاب مذکورہ بالا۔
 ۵۸ - ای جی براؤن - لٹری ہسٹری
 آف پرشیا - جلد اول صفحہ ۲۹۸
 ۵۹ - نکسن لے ہسٹریکل انکوائری
 نیز ای جی براؤن - لٹری ہسٹری
 آف پرشیا - جلد اول
 ۶۰ - ڈی سلین - ابن خلکان -
 جلد اول - صفحہ ۱۵
 ۶۱ - ایضاً - صفحہ ۱۶
 ۶۲ - ای جی براؤن - لٹری ہسٹری
 آف پرشیا - جلد اول صفحہ ۲۹۹
 ۶۳ - نکسن - کشف المحجوب - صفحہ ۹۱
 ۶۴ - نکسن - تذکرۃ الاولیاء
 صفحات ۲۰ و ۲۱
 ۶۵ - نکسن - کشف المحجوب -
 ۶۶ - میگنان - کتاب التواضع
 نیز لاپشین ڈالخلان ایٹاے
 آرڈر کے حلاجیہ میلانجسز۔
 ایچ ڈرمبورگ مشاعر
 ۶۷ - میگنان - کتاب مذکورہ بالا۔
 ۶۸ - اقبال - کتاب مذکورہ بالا۔
 ۶۹ - کارادی وان - لافیلہ سوئی
 ایلیو نیوٹے اپے سہروردی
 مقتول ہے ۱۹۰۲ء
 ۷۰ - نکسن - ترجمان الاشواق
 ۷۱ - ایضاً۔
 ۷۲ - ایضاً
 ۷۳ - ایضاً
 ۷۴ - ایضاً
 ۷۵ - نکسن - اسٹڈیز ان اسلامک
 سٹینزم - نیز اقبال - کتاب مذکورہ بالا
 ۷۶ - نکسن - اسٹڈیز ان اسلامک سٹینزم
 صفحات ۱۱۲ و ۱۱۳
 ۷۷ - میکڈانل میٹری آف سنسکرت لٹریچر
 ۷۸ - نکسن - اسٹڈیز ان اسلامک
 سٹینزم - صفحہ ۱۲۹
 ۷۹ - نکسن - کتاب مذکورہ بالا -
 صفحات ۱۳۲ و ۱۳۳ - نوٹ
 ۸۰ - جے - پی براؤن - وی درویشز

- نیز مالکم۔ ہسٹری آف پرشیا۔ ۹۰۔ ایضاً۔
- ۸۱۔ نکلسن۔ دی مشکس آف اسلام۔ ۹۱۔ نکلسن۔ دیوان شمس تبریز۔
 باب سوم
 ۸۲۔ نکلسن۔ کشف المحجوب صفحہ ۳۲۷
 ۸۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۳۲۸
 ۸۴۔ نکلسن۔ دی مشکس آف اسلام۔
 باب چہارم
 ۸۵۔ ایضاً۔ باب اول
 ۸۶۔ ایضاً۔
 ۸۷۔ نکلسن۔ اے ہسٹریکل انکوائری۔
 وغیرہ وغیرہ۔
 ۸۸۔ سپین۔ شیعہ۔ ای آر ای۔
 نیز نکلسن اسٹڈیز ان اسلامک
 سسٹمز، دیباچہ
 ۸۹۔ نکلسن۔ اے ہسٹریکل انکوائری
 وغیرہ وغیرہ۔
- ۹۰۔ ایضاً۔
- ۹۱۔ نکلسن۔ دیوان شمس تبریز۔
 دیباچہ صفحہ ۲۲
- ۹۲۔ نکلسن۔ اے ہسٹریکل انکوائری
 وغیرہ وغیرہ
- ۹۳۔ جے پی براون۔ دی درویشز
- ۹۴۔ مالکم۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۳۸
- ۹۵۔ جے پی براون۔ کتاب مذکورہ بالا
 صفحہ ۱۲۷۔
- ۹۶۔ ہارڈ لینڈ ڈیوس۔ دی پرتین مشکس
 صفحہ ۲۸
- ۹۷۔ فیلڈ غزالی کی کمیہ سعادت۔ صفحہ ۶۷
- ۹۸۔ نکلسن کشف المحجوب، صفحہ ۴۱۶
- ۹۹۔ جے پی براون۔ کتاب مذکورہ بالا
- ۱۰۰۔ بلاک مین اینڈ جارٹ۔ آئین
 اکبری جلد سوم، صفحہ ۳۶۸

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین۔ (۱)

- ۱۔ گوہند چاریہ جنوب ہند میں
 برہمنوں کی آمد۔ جرنل آف
 رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۱۲ء
 نیرینس بلیسار اینڈ انجنگو مدراس

ڈسٹرکٹ گزٹیئر۔

۲۔ ایس۔ کے۔ اینگر۔ ساوتھ

انڈین مہٹری۔

۳۔ کے۔ وی۔ سبراشیا ایر مٹارکل

اسکیچز آف دی دکن۔

کتاب دوم و سوم۔

۴ و ۵۔ بارنٹ۔ برٹش میوزیم کٹیلوگ آف تامل

مکس۔ نیرسری نو اس آئیگر۔

تامل اسٹڈیز۔ نیرسندم پلے۔

سم مائل اسٹوٹس آف دی

مہٹری آف تامل لٹریچر۔

۶۔ کنگسیری اینڈ فلیس ہمیں آف دی

تامل سیوایت سینٹس۔

۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۵

۸۔ ایضاً۔ نیر پورٹ ٹانگم پلے ٹن

تامل سینٹس

۹۔ کنگسیری اینڈ فلیس۔ کتاب

مذکورہ بالا صفحہ ۴۹

۱۰۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۷

۱۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۷

۱۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۵

۱۳۔ ایضاً۔

۱۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۷۹

۱۵۔ پوپ ٹیکا و ساہر۔

۱۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۳۶

۱۷۔ کنگسیری اینڈ فلیس، کتاب

مذکورہ بالا صفحہ ۸۹

۱۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۹۱

۱۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲۱

۲۰۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۴۷

۲۱۔ پورٹانگم پلے۔ ٹن تامل سینٹس

۲۲۔ بھنڈارکر۔ ویشنوازم اینڈ شیوہزم۔

نیرنی را عکوبال چاری، دی۔ ویشنو

ریچارمرس آف انڈیا۔ دوسری

کتابیں جن کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے۔

۲۳۔ بھنڈارکر۔ کتاب مذکورہ بالا۔

۲۴۔ گوپنڈا چاریہ۔ دی ڈیوائن

ویژڈم آف دی ڈراویدین

سینٹس۔ صفحہ ۱۰۸

۲۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۰۹

۲۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۲

۲۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۲

۲۸۔ سلسلہ نیتا نو سنادھنم، کتاب
سوم صفحہ ۵۴

۲۹۔ ایضاً۔ کتاب دوم

۳۰۔ ایضاً۔ کتاب دوم (اندل)

۳۱۔ شنکر کی سوانح حیات کے لئے

ملاحظہ ہو کرشن سوامی آئر

کی شنکر اینڈ نیرٹا مٹز۔

بھاسیا چاری کی ایچ آف شنکر

اور انند اگیری کی شنکر وجے۔

شنکر کی تعلیمات کے لئے

ملاحظہ ہو پی دیو سین کی

فیلہ سونی آف دی اپنشد

اور آؤٹ لائن دی ویدانت

نیرجی تھیا کی دی ویدانت

سوتر۔ ایس۔ بی۔ ای

جلد ۳۴ و ۳۵

۳۲۔ کرشن سوامی آئر۔ کتاب

مذکورہ بالا

۳۳۔ ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۳۱

۳۴۔ رام نچ کے حالات زندگی

کے لئے ملاحظہ ہو بھنڈارکر

کی ویشنوازم اینڈ شیوایزم۔

رنگا چاری کی لائف اینڈ

یچنگس آف رام نچ کے ایس

انگر کی رام نچ اور راجگوپال

چاری کی رام نچ۔

اس کے فلسفہ کے لئے ملاحظہ ہو

جی تھیا کی ویدانت سوتر،

ایس، بی ای جلد ۴۸۔

سکھتا نگر کی دی ٹیچنگس آف

ویدانت اکارڈنگ ٹو رام نچ،

بھنڈارکر کی کتاب مذکور،

بھنڈارکر کی ریسرچ فار سنسکرت

مینوسکرپٹس ان بمبئی پریسیڈنسی

فار ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء۔

۳۵۔ بھنڈارکر۔ ویشنوازم اینڈ

شیوایزم

۳۶۔ ایضاً

۳۷۔ پوپ۔ کتاب مذکور بالا۔ دیباچہ۔

نیربارنٹ میوزیم ۱۹۰۹ء۔

بارنٹ شیو سدھانت۔ سدھانت

دیسیکا۔ جلد پانچ دہم نمبر ۳ و ۴

۴۲ - ویسبر - انڈین ٹی کویری جلد سوم
صفحات ۲۱ و ۲۷

بارنٹ جبریل آف ایل ٹیٹیک
سوسائٹی - شہداء - فریزر -
ڈراوید نیس (سادھتھ اندیا)
ای - آرای - فریزر شیویزم -
ای آرای -

۴۳ - لوگن ملیبار
۴۴ - کالڈ ویل، لے کی ٹی گرام آف
دی ڈراویدین لانگوئجز -

۳۸ - ایولین انڈر ہل - دی سنٹیس
آف میٹیسزم - نیز برٹر اندرسل -
میٹیسزم اینڈ لاک -

۴۵ - ہاپکس - انڈیا اولڈ اینڈ نیو
۴۶ - بھنڈارکر - ویشنو یزم اینڈ
شیویزم

پریٹ - سائیکالوجی آن ریلیجنس لائف
اسٹارک - سائیکالوجی آن ریلیجنس -
کوہن - ریلیجن اینڈ سیکس -
ولیم جیمس - ویرا میٹیز آف ریلیجن
اکسپیرینس -

۴۷ - بارنٹ - ہارٹ آف انڈیا -
کھکوت گیتا وغیرہ
۴۸ - میک نیکل - انڈین ہٹی ازم -
انڈیکس سی -

۳۹ - گریسن - مادرن ہندو ازم اینڈ
ایس ڈیٹ ٹونسٹورینس، جے آر
اے ایس شہداء

۴۹ - سلن کارنیٹر - ہٹی ازم آن میڈل
انڈیا - نوٹ آن کرشیانیٹی آن انڈیا
۵۰ - فاسیٹ - اینھراپا لوجی پلٹین
جلد سوم -

۴۰ - پوپ - کتاب مذکورہ بالا
صفحہ ۵۷

۵۱ - بارٹھ - ریلیجنس آف انڈیا

۴۱ - برنیل - انڈین اینٹی کویری -
جلد سوم صفحہ ۳۰۸، جلد چہارم
صفحہ ۱۸۳

جنوبی ہند کے ہندو مصلحین (۲)

- ۱۔ رالس ڈیوڈس۔ بدھستانڈیا۔
- ۲۔ بارتھ ریلیجنس آف انڈیا۔
- ۳۔ رام پرشاد چندا۔ انڈو آریئن ریسرچ
- ۴۔ بھنڈارکر۔ ویشنوایزم اینڈ شیوایزم
- ۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۷
- ۶۔ اموالاین۔ گریہا سوتر، جلد سوم ۴، ۳، ایس بی ای۔ نیز اپستھیا۔ دھرم سوتر، ۱۔ ۱۹۔ ۱۳، ایس بی ای۔ منو۔ دھرم شاستر۔ دوم۔ ۱۴۶۔ ۱۴۸۔ دوم ۴۴۔ ۴۴۲۔ ایس بی ای۔
- ۷۔ سویتا سوتر اپنشد ترجمہ سوم
- ۸۔ انڈگری شیگر و جے۔
- ۹۔ پوپ۔ انٹروڈکشن ٹو بانیکا و سہر
- ۱۰۔ راج گوپال چاریہ۔ دی ویشنو ریفارمرس صفحہ ۱۲
- ۱۱۔ ایپی گریفیا انڈیکا جلد پنجم صفحہ ۲۳۹
- ۱۲۔ ورتھ۔ جے۔ پو۔ برلن آرکائیو جلد ہشتم، صفحات ۲۲۱۔ ۶۵۔ ۱۳ و ۱۴۔ براؤن۔ مدراس جرنل آف لٹریچر اینڈ سائنس۔ جنوری ۱۸۴۱ء صفحہ ۱۴۶۔
- ۱۵۔ براؤن۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۵۰۔
- ۱۶۔ بھنڈارکر۔ کتاب مذکورہ بالا۔
- ۱۷۔ تھرسٹن۔ کاسٹس اینڈ ٹرائس آف ساؤتھ انڈیا۔ نکایت، صفحہ ۲۸۰۔
- ۱۸۔ ایضاً۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ براؤن۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۴۶۔
- ۲۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۵۔
- ۲۲۔ تھرسٹن۔ کتاب مذکورہ بالا
- ۲۳۔ براؤن۔ کتاب مذکورہ بالا صفحہ ۱۴۵۔
- ۲۴۔ نیرن۔ دی مسلم ریمیننٹس آف سڈن کانکن۔ انڈین اینٹی کوری،

سیکنڈ ایڈیشن، صفحہ ۱۳۷

۳۶ - ایضاً -

۳۷ - گودر - فوک سانگس آف

سدرن انڈیا، صفحہ ۱۶۲

۳۸ - کالڈ ویل - انڈین اینٹی کوری

جلد اول، صفحہ ۱۷۰

۳۹ - ایضاً - صفحہ ۱۰۱

۴۰ - گودر - کتاب مذکورہ بالا

صفحہ ۱۶۲

۴۱ - کالڈ ویل - انڈین اینٹی کوری

جلد اول، صفحہ ۱۶۸

۴۲ - ایضاً - صفحہ ۱۰۲

۴۳ - ایضاً - صفحہ ۱۶۸

۴۴ - بارکھ - ریلیجنس آف انڈیا

۴۵ - نکسن - جرنل آف رایل

ایشیاء، سوسائٹی، ۱۹۱۶ء

۴۶ - کالڈ ویل - انڈین اینٹی کوری

جلد اول، صفحہ ۱۷۷

جلد دوم، صفحات ۲۷۸ و ۳۱۷

جلد سوم، صفحہ ۱۸۱ -

۲۵ - براؤن - تیلیگوائینڈ انگلش

ڈکشنری - نیز کیش بکٹری اینڈ

انگلش ڈکشنری -

۲۶ - ورکھ - کتاب مذکورہ بالا

صفحہ ۲۲۰

۲۷ - پی - جی ہکا کھی - انڈین اینٹی

کوری، جلد ۵، ۱۹۲۲ء

۲۸ - سری نواس آٹنگر -

تامل اسٹڈیز، صفحہ ۲۲۶ -

۲۹ - ایضاً -

۳۰ - کالڈ ویل - تامل پالو پوٹری

انڈین اینٹی کوری، ۱۸۷۲ء جلد اول

صفحہ ۲۰۳ -

۳۱ - ایضاً - صفحہ ۱۰۱

۳۲ - ایضاً - صفحہ ۱۷۹

۳۳ - ایضاً - صفحہ ۱۰۰

۳۴ - ایضاً - صفحہ ۱۷۹

۳۵ - کالڈ ویل - کپریو گرامر آف

ڈراویدین لانگوئجز،

شمال میں مسلمانوں کی آمد

- ۱۔ کیرن۔ درہم میری درہت سمیتا۔
در سیرد گشیر لفظن۔ ۱۳۱۳ء
- ۲۔ ونسٹ اسٹ۔ جرنل آف
رائل ایشیاٹک سوسائٹی۔ ۱۸۹۷ء
صفحات ۱۹ و ۸۵۹
- ۳۔ سخاو۔ البیرونی۔ جلد اول
صفحہ ۴۷۔
- ۴۔ ٹماڈ۔ راجستان جلد دوم
صفحہ ۶۰۲ در مرتبہ کردی
- ۵۔ دت۔ بھگوت پوران۔
کتاب چہارم۔ باب نہم
- ۶۔ ایضاً۔ کتاب یازدہم۔ باب چہارم
- ۷۔ ایضاً۔ کتاب ہفتم۔ باب دہم
- ۸۔ ایضاً۔ کتاب نہم۔ باب سوم
- ۹۔ ایضاً۔ کتاب یازدہم۔
باب ہفتم۔ باب دہم
- ۱۰۔ ایضاً۔ کتاب ہفتم۔ باب دہم۔
- ۱۱۔ ایضاً۔ کتاب یازدہم۔
باب دہم
- ۱۲۔ ایضاً۔ کتاب یازدہم۔ باب دہم۔
- ۱۳۔ ایضاً۔ کتاب یازدہم۔ باب دہم۔
- ۱۴۔ محمد حسین آزاد۔ آب حیات
صفحات ۲۷ تا ۶۸
- ۱۵۔ میر غلام علی آزاد۔
آثر الکرام۔ صفحہ ۵۲ تا ۳
- ۱۶۔ ایضاً۔
- ۱۷۔ محمد حسین آزاد۔ کتاب مذکور بالا۔
- ۱۸۔ عبدالحق۔ اردو سہ ماہی
رسالہ انجمن ترقی اردو
اپریل ۱۹۲۱ء
- ۱۹۔ دنیش چندر سین۔
ہسٹری آف بنگالی لانگوئج
اینڈ لٹریچر۔
- ۲۰۔ ای نیوٹن۔ گرامر آف
پنجابی لانگوئج۔ نیز جی اے
گریو سن۔ لنگویٹکس
پنجابی
- ۲۱۔ بیورٹج۔ میمورائس آف بابر۔

رام نند اور کبیر

- ۱۔ بھنڈا کر۔ دیشنویزم اینڈ
شیونیزم
- ۲۔ گریسن۔ جے آر اے ایس
۱۹۲۰ء
- ۳۔ میکالیف۔ دی سکھس۔
جلد ششم
- ۴۔ فارکوہر۔ آؤٹ لائن
آف دی ڈیجیٹل سٹریچر آف
انڈیا۔ صفحہ ۳۲۳
- ۵۔ سیتا رام سرن۔ بھگوان پرشاد
بھگت مالا۔ صفحہ ۲۶۴
- ۶۔ ایضاً
- ۷۔ ایضاً
- ۸۔ ایضاً
- ۹۔ مصر بند ہو وینود۔ رام نند
- ۱۰۔ میکالیف دی سکھس۔
جلد ششم صفحہ ۱۰۲
- ۱۱۔ ایولین انڈرل۔ دی میٹک
وے۔ صفحہ ۲۵
- ۱۲۔ میکالیف۔
کتاب نند کورہ بالا
جلد ششم
- ۱۳۔ ویسٹ کاٹ۔ کبیر اینڈ
کبیر پنٹھ
- ۱۴۔ سنت بانی سنگرہ
جلد اول، صفحہ ۱
- ۱۵۔ سیتا رام سرن۔ بھگوان
پرشاد۔ بھگت مالا
صفحہ ۴۴۴
- ۱۶۔ رٹواٹر اینڈ سٹی
دلستان مذاہب، صفحہ ۱۸۶
- ۱۷۔ کبیر۔ بیک راما ثنی
صفحہ ۷۷
- ۱۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۸
- ۱۹۔ سیتا رام سرن۔ بھگوان پرشاد
بھگت مالا، صفحہ ۴۶۱
- ۲۰۔ یوگلا نند۔ کبیر صاحب کی ساکھی
دھیا کا انگ۔

۲۱ - کبیر: سدھانت دیپیکا،

ادی منگل -

۲۲ - ایضاً

۲۳ - ایضاً: صفحہ ۸۱

۲۴ - دھرم داس: اشٹانگ یوگ

۲۵ - یوگلا نند: کتاب مذکور

صفحہ ۷۲

۲۶ - کبیر: گیان گدڑی اینڈ ریختہ

نمبر ۴۸ -

۲۷ - کے ایم سین: کبیر جلد سوم صفحہ ۲۷-۲۸

۲۸ - یوگلا نند: کتاب مذکور،

سوکسم بارگ کا انگ

۲۹ - کے ایم سین: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۷۱

۳۰ - گزنکا پوتشار ورمہ - بیجک کبیر

شبد ۱۲

۳۱ - کبیر: گیان گدڑی اور ریختہ نمبر ۵۴

کبیر سدھانت دیپیکا صفحہ ۶۹

۳۲ - گیان گدڑی اینڈ ریختہ ۵۵، ۵۳

۳۳ - وشنو ناتھ سنگھ: بیجک کبیر داس

ستیکا ساکھی ۱۸۷ -

۳۴ - یوگلا نند: کبیر ساکھی، بھاشا

کا انگ -

۳۵ - راجندر ناتھ ٹیگور: کبیر پوہین پنیم

۳۶ - ایضاً: ۱۶

۳۷ - ایضاً: ۹۷

۳۸ - کبیر: ریختہ نمبر ۳۶

۳۹ - ایضاً نمبر ۴۱

۴۰ - راجندر ناتھ ٹیگور کتاب مذکور،

۴۱ - کے ایم سین: کتاب مذکور،

جلد دوم صفحہ ۱۰۵

۴۲ - کبیر: ریختہ نمبر ۳۲

۴۳ - کے ایم سین: کتاب مذکور،

جلد دوم، صفحہ ۶۶

۴۴ - ایضاً جلد سوم صفحہ ۵۵

۴۵ - کبیر: بیجک رامائن پہلی

۴۶ - بھکسن: اشٹیزان اسلامک

سٹینزم

۴۷ - کبیر: بیجک: رامائن دوسری

۴۸ - یوگلا نند: کتاب مذکور،

جیوتی کا انگ

۴۹ - کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۳۲

۵۰ - کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۳۶

۵۱ - کبیر: بیجک، رامائنی دوسری

۵۲ - رابندر ناتھ ٹیگور: کتاب مذکور صفحہ ۳۹

۵۳ - کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۴۴

۵۴ - کے ایم سین: کتاب مذکور

جلد دوم، ۱۲

۵۵ - یوگلا نند: کتاب مذکور۔

گرو دیو کا انگ، صفحہ ۴

۵۶ - یوگلا نند: کتاب مذکور۔ گرو

دیو کا انگ، صفحہ ۶

۵۷ - ایضاً: صفحہ ۸۔

۵۸ - یوگلا نند: کتاب مذکور۔ گرو

سیسہ پیرکھ صفحہ ۸۔

۵۹ - یوگلا نند: کتاب مذکور۔ گرو

دیو کا انگ صفحہ ۵

۶۰ - یوگلا نند: کتاب مذکور۔ ٹیگور

دیو کا انگ، صفحہ ۹

۶۱ - یوگلا نند: کتاب مذکور۔ نرگن کا

انگ، صفحہ ۲۳

۶۲ - ایضاً، صفحہ ۲۴

۶۳ - کے ایم سین: کتاب مذکور،

جلد دوم، صفحہ ۱۹۔

۶۴ - یوگلا نند: کتاب مذکور، سمرن کا

انگ، صفحہ ۱۳

۶۵ - کے ایم سین: کتاب مذکور۔

جلد اول، صفحہ ۶۵

۶۶ - رابندر ناتھ ٹیگور: کتاب مذکور صفحہ ۳۷

۶۷ - ایضاً: ۶۵

۶۸ - رابندر ناتھ ٹیگور۔

۶۹ - کے ایم سین: کتاب مذکور جلد اول

صفحہ ۱۳

۷۰ - کبیر: بیجک، رامائنی ۱۵ (احمد شاہ

کا ترجمہ)

۷۱ - ایضاً: ۱۶

۷۲ - کبیر: درختہ نمبر ۲۲ - سدھانت

دیپکا، صفحہ ۱۵

۸۰۔ کبیر بیجک، رنگا پرشاد دورما کا

ایڈیشن، ساکھی ۲۲۶

۴۳۔ کبیر: سدھانت دیپکا صفحہ ۱۴

۴۴۔ رابندر ناتھ ٹگور: کتاب کو، ۱۶

۸۱۔ کے ایم سین، کتاب مذکور

جلد اول، صفحہ ۷۶

۴۵۔ کبیر: شبہ ۸

۸۲۔ ایضاً؛ جلد سوم، صفحہ ۲۳

۴۶۔ یوگلانند، کتاب مذکور،

۸۳۔ کبیر بیجک، شبہ ۱۰

اوتار کا انگ

۸۴۔ یوگلانند: کتاب مذکور،

۴۷۔ کے ایم سین، جلد دوم، صفحہ ۳

پرکھیا کا انگ۔

۴۸۔ کبیر: بیجک رنگا پرشاد دورما

۸۵۔ کے ایم سین: کتاب مذکور

کا ایڈیشن، ساکھی ۱۰

جلد اول، صفحہ ۷۶

۴۹۔ ایضاً، ساکھی ۱۱۵

گرو نانک

۴۔ ایضاً: صفحہ ۳۵۰

۱۔ میکالیف: دی سکھ ریجن

۵۔ ایضاً، صفحہ ۳۹۶

جلد اول، صفحہ ۱۹۰

۶۔ میکالیف: کتاب مذکور جلد

۲۔ خزان سنگھ: دی مشری اینڈ

اول۔ صفحہ ۳۶۳

فیل سونی آن سکھ ازم،

۷۔ خزان سنگھ: کتاب مذکور جلد

جلد دوم، صفحہ ۳۲۸

دوم، صفحہ ۳۹۳

۳۔ ایضاً، صفحہ ۳۵۰

- ۸- ایضاً، صفحہ ۳۹۲
- ۹- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۱۷۱
- ۱۰- ایضاً صفحہ ۱۹۵
- ۱۱- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۱۶۵-۶
- ۱۲- ایضاً: صفحہ ۲۰۵
- ۱۳- ایضاً: صفحات ۸۲، ۸۳
- ۱۴- خزانہ سنگ: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۳۹۷
- ۱۵- ایضاً، صفحہ ۴۰۴
- ۱۶- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۲۱۷
- ۱۷- صفحات اول ۳۵ - ۳۶
- ۱۸- خزانہ سنگ: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۴۱۹
- ۱۸- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۳۰
- ۱۹- ایضاً: صفحہ ۱۸۴
- ۲۰- میکالیف: کتاب مذکور، صفحہ ۱۳۳
- ۲۱- ایضاً: صفحہ ۳۳۹
- ۲۲- میکالیف: کتاب مذکور، صفحہ ۳۸۲
- ۲۳- ایضاً: صفحہ ۴۳
- ۲۴- ایضاً: صفحہ ۱۸۶
- ۲۵- ایضاً: صفحہ ۳۸
- ۲۶- ایضاً: صفحہ ۱۴
- ۲۷- میکالیف: کتاب مذکور، صفحہ ۲۷
- ۲۸- ایضاً: صفحہ ۱۳
- ۲۹- خزانہ سنگ: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۴۳۷
- ۳۰- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۲۱۷
- ۳۱- ایضاً: صفحات ۲۶-۱۲۵
- ۳۲- ایضاً، صفحہ ۱۷۷
- ۳۳- ایضاً: صفحہ ۲۰۸
- ۳۴- ایضاً صفحہ ۱۴۷
- ۳۵- میکالیف: کتاب مذکور، جلد اول، صفحہ ۲۱۰
- ۳۶- ایضاً: صفحہ ۲۲۹

- ۳۷- ایضاً: صفحات ۵۲-۲۵۳ ۳۹- خزان سنگ: کتاب مذکور، جلد دوم، صفحہ ۵۲۷
- ۳۸- گرمی سنگ: نامک پرکاش صفحہ ۱۸-۲۱۵

سولھویں صدی کے بزرگ

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| ۱- میکالیف: دی ریلیجن آف | ۱۳- کی بانی، مقدمہ۔ |
| ۲- دی سکھس: جلد ششم صفحہ ۱۱۰ | ۱۴- چندرکا پرشاد: برپاٹھی |
| ۳- رائیڈاس کی بانی، صفحہ ۲۵ | ۱۵- دادو دیال کی بانی، صفحہ ۱۸۶ |
| ۴- ایضاً: صفحہ ۷ | ۱۶- سدھا کر دویدی: کتاب مذکور |
| ۵- ایضاً: صفحہ ۱۵ | ۱۷- صفحہ ۳۲۷ |
| ۶- ایضاً: صفحات ۲۵/۲۶ | ۱۸- ایضاً: صفحہ ۸۰ |
| ۷- ایضاً: صفحہ ۶ | ۱۹- سدھا کر دویدی: کتاب مذکور |
| ۸- رائیڈاس کی بانی صفحہ ۷ | ۲۰- صفحہ ۹۵ |
| ۹- ایضاً: صفحہ ۲۶ | ۲۱- چندرکا پرشاد: برپاٹھی: کتاب |
| ۱۰- ایضاً: صفحہ ۲۲ | ۲۲- مذکور، صفحہ ۳۲۳ |
| ۱۱- ایضاً: صفحہ ۱۶ | ۲۳- ایضاً: صفحہ ۳۸۳ |
| ۱۲- ایضاً: صفحہ ۳۹ | ۲۴- ایضاً: صفحہ ۵۵ |
| ۱۳- رائیڈاس کی بانی، صفحہ ۲۰ | ۲۵- ایضاً: صفحہ ۲۰۱ |
| ۱۴- سدھا کر دویدی: دادو دیال | ۲۶- ایضاً: صفحہ ۳۲۳ |

- ۲۳۔ سدھا کر دیویدی: کتاب
مذکور صفحہ ۷۶
- ۲۴۔ ایضاً: صفحہ ۵۹
- ۲۵۔ ایضاً: صفحہ ۸۱
- ۲۶۔ چندریکا پرشاد ترپاٹھی: کتاب
مذکور صفحہ ۲۷۶
- ۲۷۔ ایضاً: صفحہ ۵۱۱
- ۲۸۔ سدھا کر دیویدی: کتاب
مذکور صفحہ ۱۰۹
- ۲۹۔ سدھا کر دیویدی: کتاب مذکور
صفحہ ۱۵۹
- ۳۰۔ ایضاً: صفحہ ۱۶۰
- ۳۱۔ ایضاً: صفحہ ۱۶۰
- ۳۲۔ ایضاً: صفحہ ۱۶۰
- ۳۳۔ چندریکا پرشاد ترپاٹھی:
کتاب مذکور صفحہ ۳۳
- ۳۴۔ ملوک داس کی بانی، صفحہ ۲۲
- ۳۵۔ ملوک داس کی بانی، صفحہ ۲۷
- ملوک داس کی بانی صفحہ ۹۴

بعد کے بزرگ

- ۱۔ ولسن: دی سیکس آف دی
ہندو زجلہ اول
- ۲۔ رسل: دی کاسٹس اینڈ
ٹرایبس آف سنٹرل انڈیا،
جلد چہارم صفحہ ۲۵۰
- ۳۔ ولسن: کتاب مذکور جلد اول
صفحہ ۳۴۹
- ۴۔ ٹرور ایر اینڈ شی: دبستان مذاہب
صفحہ ۶۶-۱۹۵
- ۵۔ ایضاً: ۲۳۲
- ۶۔ ٹرور ایر اینڈ شی: دبستان مذاہب
صفحہ ۲۳۳
- ۷۔ سنت بانی سنگرہ: جلد اول
صفحہ ۱۱۵

- ۸ - سنت بانی سنگره، جلد دوم، صفحہ ۱۲۵
- ۹ - گروز: ستھرا، آجاوت نامہ۔
- ۱۰ - گریسن: ست نامی ای آند ای - جلد ۱۱
- ۱۱ - جگ جیون صاحب کی شبدا دلی، صفحہ ۳۸
- ۱۲ - ایضاً: صفحہ ۴۵
- ۱۳ - جگ جیون صاحب کی شبدا دلی، صفحہ ۱۰۸
- ۱۴ - بولا صاحب کا شبدا ساں صفحہ ۱۳
- ۱۵ - ایضاً: صفحہ ۲۹
- ۱۶ - سنت بانی سنگره جلد دوم صفحہ ۱۷۶
- ۱۷ - ایضاً: جلد اول صفحہ ۱۴
- ۱۸ - جلد دوم، صفحہ ۱۷۹
- ۱۹ - سنت بانی سنگره، جلد دوم
- ۲۰ - ایضاً: جلد اول، صفحہ ۱۹۳
- ۲۱ - ایضاً: ۱۹۳ -
- ۲۲ - بھار چاریہ: ہندو کاسٹس اینڈ سیکس، صفحہ ۴۴
- ۲۳ - گریسن: شیو نارائی، جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۱۸ء، صفحہ ۱۱۴ -
- ۲۴ - سنت بانی سنگره، جلد دوم صفحات ۶۷-۱۶۶
- ۲۵ - سنت بانی سنگره، جلد دوم، صفحہ ۲۰۵
- ۲۶ - ایضاً: صفحہ ۲۱۳
- ۲۷ - پیتو صاحب کی بانی، جلد اول (زندگی، صفحہ ۱)
- ۲۸ - ایضاً: جلد دوم، صفحہ ۴۴ (۱)
- ۲۹ - پیتو صاحب کی بانی، جلد دوم، صفحہ ۵ -

بنگال اور مہاراشٹر کے مصلحین

- ۱۔ دینیش چندر سین: ہسٹری آف بنگالی لینگویج اینڈ لٹریچر صفحہ ۲
- ۲۔ دینیش چندر سین: کتاب مذکور صفحہ ۱۲
- ۳۔ ایضاً: صفحات ۱۳-۱۴
- ۴۔ دینیش چندر سین: کتاب مذکور صفحات ۳۶-۳۷
- ۵۔ نبوے کمار سرکار: ہندو کلیسیا عوام کے گیتوں کا غنصر، صفحات ۲۲۹-۲۲۶
- ۶۔ دینیش چندر سین: کتاب مذکور صفحات ۳۵-۲۳۴
- ۷۔ ایضاً: صفحات ۱۳-۱۳
- ۸۔ جادو ناتھ سرکار: جیتنیہ صفحہ ۲۲۹
- ۹۔ جادو بھٹا چاریہ: ہندو کاسٹس اینڈ سکیٹس، صفحہ ۶۴
- ۱۰۔ جادو ناتھ سرکار: کتاب مذکور صفحہ ۲
- ۱۱۔ ایضاً: صفحہ ۲۸
- ۱۲۔ ہندوستان کی مردم شماری ۱۹۱۱ء جلد ششم، بنگال۔
- ۱۳۔ رانا ڈے: راسٹرا آف دی مرٹھ پور صفحات ۵۱-۵۰
- ۱۴۔ رانا ڈے، کتاب مذکور صفحات ۵۰-۵۱
- ۱۵۔ بھنڈارکر: دیشوازم اینڈ شیوازم، صفحہ ۹۰
- ۱۶۔ ایضاً: صفحہ ۷۰
- ۱۷۔ میک نیکول: ہمیں آن دی مرٹھ سینٹس، صفحہ ۴۷
- ۱۸۔ رانا ڈے، کتاب مذکور صفحہ ۱۳۶
- ۱۹۔ ایضاً: صفحہ ۱۵۳
- ۲۰۔ فریزر اینڈ مراٹھے: ہمیں آن ٹوکارام، جلد دوم، صفحہ ۱۵۴
- ۲۱۔ فریزر اینڈ مراٹھے: ہمیں آن ٹوکارام، جلد دوم، صفحہ ۱۸۰-۱۶۹

- ۲۲ - ایضاً: صفحہ ۱۸۶
 ۲۳ - ایضاً: صفحہ ۱۹۰
 ۲۴ - ایضاً: صفحات ۲۱۵-۲۱۱
 ۲۵ - میگ نیبول - کتاب نمبر کور
 صفحہ ۸۰
 ۲۶ - ٹوکارام، اجسکا، رگاڈبول
 کالڈیشن، صفحہ ۸۶
 ۲۷ - ایضاً: صفحہ ۸۵

ہندوستانی فن تعمیر

- ۱ - ہادل: انڈین آرکیٹیکچر
 ۲ - فرگوسن: ایٹرن آرکیٹیکچر
 ۳ - جلد دوم، صفحہ ۶۹
 برجیس: آرکیٹیکچرل سرے
 ہندو مت، دی ملن آرکیٹیکچرل
 ۴ - فرگوسن: کتاب مذکور، جلد
 دوم، صفحہ ۴۷
 ۵ - روسیلے: انڈیڈے
 راجاز، صفحہ ۲۳۲
 ۶ - گرین: دی مانومنٹس آف
 سنڈل انڈیا، کول: پریزیشن
 آف انیشنٹ مانومنٹس انڈیا
 پلیٹ ۲ - کننگھم: آرکیٹیکچرل
 ۷ - سرے، جلد اول، گوالیار
 اسٹیٹ گزٹیر، جلد اول، صفحہ
 چہارم از لوارد و دوار کا ناٹھ
 شیو پوری -
 ۸ - گرین: کتاب مذکور، صفحہ ۴۶
 ۹ - گرین: کتاب مذکور، صفحہ ۴۸
 ۱۰ - آرکن: بایرس میموایرس
 صفحہ ۳۵۳
 ۱۱ - فیوہرر: آرکیٹیکچرل سرے
 جلد ۱۲ - گراڈز: متھرا - لیبان:
 لے سویل انڈینشنز لے اند:
 امبی: دہلی، آگرہ، اینڈر چوتانہ

- ۱۲- گوردوز: کتاب مذکور صفحہ ۱۳۱
- ۱۳- گریفین: کتاب مذکور -
- ۱۴- فرگوسن: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۳۵
- ۱۵- فرگوسن: کتاب مذکور جلد اول صفحہ ۴۱۶
- ۱۶- ایضاً: صفحہ ۴۱۷
- ۱۷- ایضاً: صفحہ ۴۱۱ سے
- ۱۸- فرگوسن: کتاب مذکور جلد اول صفحہ ۴۱۳
- ۱۹- ایضاً: صفحہ ۴۱۵
- ۲۰- روسلیٹ: کتاب مذکور صفحہ ۲۷۷
- ۲۱- ایچ: کتاب مذکور پیٹ ۴۲
- ۲۲- کول: کتاب مذکور پیٹ ۱۷
- ۲۳- روسلیٹ: کتاب مذکور صفحہ ۱۹۵
- ۲۴- روسلیٹ: کتاب مذکور صفحہ ۱۸
- ۲۵- ایضاً: صفحہ ۱۸۸
- ۲۶- گریفین: کتاب مذکور صفحہ ۱۸۸
- ۲۷- گریفین: کتاب مذکور -
- ۲۸- فرگوسن: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۱۷۸
- ۲۹- روسلیٹ: کتاب مذکور صفحہ ۲۱
- ۳۰- ایچ: کتاب مذکور پیٹ ۳۹
- ۳۱- فرگوسن: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۶۶
- ۳۲- برجس: آرکیولوجیکل سروے، جلد سوم، ویسٹرن انڈیا پیٹ ۵۴۵۷
- ۳۳- فرگوسن: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۱۵۹
- ۳۴- بے بان: کتاب مذکور -
- ۳۵- برجس: کتاب مذکور جلد دوم، ویسٹرن انڈیا
- ۳۶- بے بان: کتاب مذکور تصویر ۲۹
- ۳۷- ایضاً: تصویر ۲۹۴
- ۳۸- فرگوسن: کتاب مذکور جلد دوم صفحہ ۱۵۳

۳۴ - فرگوسن : کتاب مذکور جلد دوم

صفحہ ۱۶۹

۳۵ - اسی : کتاب مذکور پلیٹ ۵۱

۳۶ - روسلیٹ : کتاب مذکور صفحہ ۲۱

۳۷ - گراووز : کتاب مذکور

۳۸ - لے بان : کتاب مذکور تصویر ۲۹

۳۹ - لے بان بان : کتاب مذکور

تصویر ۲۴

۴۰ - ایضاً : تصویر ۲۷

۴۱ - ایضاً : تصویر ۲۸

۴۲ - روسلیٹ : کتاب مذکور صفحہ ۲۲

۴۳ - لے بان : کتاب مذکور تصویر ۲۷

ہندوستانی مصوری و نقاشی

- ۱ - گریفیتس، ایڈنٹا فرسکوز، پلیٹ ۷۷ و ۷۸
- ۲ - ہیرنگیم ایڈنٹا پلیٹ ۷۸
- ۳ - ایضاً : پلیٹ ۳۳
- ۴ - گریفیتس : کتاب مذکور - پلیٹ ۸۳
- ۵ - ایضاً : پلیٹ ۱۲
- ۶ - ایضاً : پلیٹ ۳ و ۱۵
- ۷ - گریفیتس : پلیٹ ۷۷
- ۸ - ایضاً : پلیٹ ۳۵ و ۵۷
- ۹ - ایضاً : تصویر ۶۷
- ۱۰ - ایضاً : پلیٹ ۴۹ و ۸۷
- ۱۱ - ایضاً : پلیٹ ۸۵
- ۱۲ - ہیرنگیم : کتاب مذکور پلیٹ ۷۷
- ۱۳ - گریفیتس : کتاب مذکور پلیٹ ۷۷ و ۲۵ وغیرہ
- ۱۴ - ہیرنگیم : کتاب مذکور پلیٹ ۷۷
- ۱۵ - گریفیتس : کتاب مذکور پلیٹ ۷۷

۳۱۔ گریفیتس: دی مانوئل آف

سنٹرل انڈیا۔

۳۲۔ مارٹن: دی مینی ایچرمنٹ آف پریا

انڈیا اینڈ لکی پلیٹ ۶۰

۳۳۔ ایضاً: پلیٹ نمبر ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳

۱۱۲ ۰ ۹۶

۳۴۔ ایضاً: پلیٹ ۱۰۵

۳۵۔ ایضاً: پلیٹ ۱۲۱

۳۶۔ ایضاً: پلیٹ ۱

۳۷۔ ایضاً: پلیٹ ۱۶۵

۳۸۔ ایضاً: پلیٹ ۵۹

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً: پلیٹ ۱۲۸

۴۱۔ شامنامہ: خدا بخش لاہوری

بانکی پور، فولیو ۱۵۳ الف

۴۲۔ مارٹن، کتاب مذکور پلیٹ ۶۰

۴۳۔ برٹش میوزیم پریس بینکس

سی ۱۰۰

۴۴۔ مارٹن: کتاب مذکور پلیٹ ۷۱

۳۵ و ۳۶

۱۲۰۔ ایضاً: تصویر ۶۲

۱۷۰۔ ایضاً: پلیٹ ۶۷

۱۸۰۔ ایضاً: پلیٹ ۵۷

۱۹۰۔ ایضاً: پلیٹ ۶۹ و ۷۰

۲۰۰۔ ایضاً: پلیٹ ۵۵

۲۱۰۔ ایضاً: پلیٹ ۶۳

۲۲۰۔ ایضاً: پلیٹ ۳۲

۲۳۰۔ ایضاً: پلیٹ ۷۶

۲۴۰۔ ایضاً: پلیٹ ۵

۲۵۰۔ ایضاً: پلیٹ ۷۱

۲۶۰۔ ایضاً: پلیٹ ۲۵

۲۷۰۔ ایضاً: پلیٹ ۳۱

۲۸۰۔ ایضاً: پلیٹ ۱۱۳

۲۹۰۔ گریفیتس: کتاب مذکور ص ۱۲

۳۰۰۔ ریڈبرگ: دی کنٹینوٹی آف

پکوریل ٹریڈیشن ان دی

آرٹ آف انڈیا ردیم جوری

۱۹۳۷ء

۳۵ - برٹش میوزیم، پرشین مینٹگس

سی ۱۰۱

۳۶ - مارٹن : کتاب مذکور: پلیٹ ۱۶

۳۷ - بلاکسین اینڈ جارت : آئین اکبری

جلد اول صفحہ ۱۰۸

۳۸ - تیمور نامہ : خدا بخش لاہوری

بانگی پور، تصویریں -

۳۹ - وی لے اسمتھ : لے ہسٹری

آف فائن آرٹس آف انڈیا

ایڈسلون، صفحہ ۲۸۲

۵۰ - داراب نامہ : برٹش میوزیم

ادارہ ۲۶/۵

۵۱ - تیمور نامہ

۵۲ - رزم نامہ منڈلینز جیپور آرٹ -

۵۳ - کارا سوامی، راجپوت مینٹگس

پلیٹ ۱۰، ۵۱، ۵۲

۵۴ - ایضاً: پلیٹ ۱، ۲، ۳

۵۵ - کارا سوامی: سلیکٹڈ گرامپس

آف انڈین آرٹ پیس ۲، ۱۵

۱۱۲

۵۶ - ایضاً: ۲۸، ۱

۵۷ - مارٹن : کتاب مذکور

پلیٹ ۱۰، ۱۱

MSS. LAud, Or. 149.

MS. Elliot, 254.

MS. Pers. b. 1.

2. The British Museum :—

Or, 4615, Shah Namah (Dorab Namah).

Reproductions of Persian and Indian Paintings.

3. The India Office Library :

Johnson Collection of 65 albums.

4. The Victoria and Albert Museum, South-Kensington, Indian Section.

(a) Clarke MS. of Akbar Namah.

(b) Dastan-i-Amir Hamzah.

(c) Miscellaneous paintings on cotton and paper.

Photographic Reproductions of illustrations from the three MSS. Badshahnamah, Shahnama, Timurnamah.

| | |
|---------------------------------|--|
| Burgess, J. : | Ahmadabad architecture. |
| Burgess, H and Cousins, H. : | N. Gujarat, architecture. |
| Cousins, H. : | Bijapur architecture. |
| Fuhrer, A. : | Sharqi architecture: |
| Fuhrer, A. : | Monuments of N. W. P. and Oudh. |
| Smith, E. W. : | Fatehpur Sikri. |
| Martin, F. R. : | Miniature painting of Persia, India and Turkey. |
| Migeon, G. : | Manual d'art musulman. |
| Griffiths, J. : | Ajanta cave paintings. |
| Herringham, C. J. : | Ajanta frescoes. |
| Havel, E. B. : | Indian sculpture and painting. |
| Havel, E. B. : | The ideals of Indian art |
| Brown, p. : | Indian painting. |
| Anesaki, M. : | Buddhist art. |
| Hendley, T. H. | Memorials of Jeypore exhibi- tion. |
| Hendley T. H. : | Alwar and its art treasures. |
| Coomarswamy, A. K. | Arts and crafts of India and Ceylon. |
| Coomarswamy, A. K. | Indian drawings. |
| Coomarswamy, A. K. : | Selected examples of Indian art. |
| Coomarswamy, A. K. : | Rajput painting. |
| Okakura, K. : | Ideals of the east. |

Miniatures :

1. The Bodleian Library :

MSS. Ouseley Add 166 167, 169, 170, 171, 172,
173, 174,

- Le Bon, G. :
 Maindron :
 Rousselet, L. :
 Ram Raz.
 Prasanna Kumar
 Acharya :
 Cole, H. H.

 Griffin, L. H. :

 Smith, V. A. :

 Havell, E. B.
 Havell, E. B. ,
 Havell, E. B. :
 Growse :
 Golubev, V. :
 Cunningham, A. :

 Burgess, J. :

 Burgess, J. :

 Burgess, J. :

 Burgess, J. and Cousens,
 H. :

 Burgess, J. :
- Les civilisations de l' Inde.
 L'art Indien.
 Les Indes des Radjahs.
 Architecture of the Hindus.

 A summary of Mansara.
 Illustrations of ancient buildings in Mathura and Agra.
 Famous monuments of Central India.
 A history of fine art in India and Ceylon.
 Indian architecture.
 A study in Aryan civilisation.
 Benares.
 Modern Indian architecture.
 Ars Asiatica.
 Archaeological Survey reports, A. S. of India, Vol. 1-23.
 Survey of Belgam, and Kaladgi Districts.
 Survey of Belgam, Vol. II and Kathiawar and Kuch.
 Survey of Belgam, Vol. III, and Bidar and Aurangabad.

 Antiquarian remains of Bombay Presidency.
 Muhammadan architecture of Baroach, Cambay and Dhalka.

Oman, J. C. :

The Brahmans, Theists and Muslims of India.

(d) ART :—

Fletcher, B. :

A History of architecture,

Choisy, A. :

Histoire de l' architecture.

Lethaby, W. R. :

Architecture, mysticism and myth.

Robinson, J. B. :

Architectural Composition.

Della Seta, A. :

Religion and art.

Sturgis, R. :

A disctionary of architecture and building.

Gosset :

Les cupoles d'orient et d'occident.

Spiers, R. P. :

Architecture, east and west.

Dieulafoy, M. :

L'art antique de la perse.

Prise d'Avennes :

L'art Arabe.

Rivoire, G. T. :

Moslem architecture.

Saladin, H. :

Manuel d'art Musulman.

Gayet, A.

L'art Persian.

Gayet, A. :

L'art Arabe.

Simakoff :

L'art dans l' Asie centrale.

Bourgoïn, J. :

Les arts Arabes.

Olufsen, O. :

Old and new architecture in Khiva, Bukhara and Turkestan.

Coste, P. :

Architecture Arabe.

Coste, P. :

Monuments modernes de la Perse.

Fergussen, J. :

History of Indian and Eastern Architecture.

| | |
|-----------------------------------|---|
| Sahjobai Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Dayabai Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Rajjabdas Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Tulsidas : | Ram Charita Manas. |
| Malik Muhammad Jayasi : | Akharavat, Benares. |
| Raskhani : | Sujan Raskhan, Benares. |
| Bennoy Kumar Sarkar : | Folk elements in Hindu culture. |
| Jadu Nath Sarkar : | Chaitanya. |
| Ranade, M.G. : | Rise of the Maratha Power. |
| Macnicoll, N. : | Hymns of the Maratha Saints. |
| Fraser and Marathe : | Hymns of Tukaram, 3 vols. |
| Jogendra Nath Bhatta- charya : | Hindu castes and sects. |
| Rose, H.A. : | A glossary of the tribes and castes of the Punjab. |
| Russel, R.V. : | The tribes and castes of the C. P. of India. |
| Crouke, W. : | The tribes and castes of the N. W. P. and Oudh. |
| Risley, H.H. : | The tribes and castes of the Bengal. |
| Growse, F.S. : | Mathura. |
| Troyer and Shea : | Dabistan i-Mazahib of Muhsin Fani. |
| Herklots | Qanun-i-Islam, edited by W. Crookes. |
| De Tassy, G. : | Memories sur les particularies de la religion musulmane dans l' Inde. |
| Mrs. Mir Hasan Ali. : | Observations on the Indian Musulmans. |

| | |
|-----------------------------------|--|
| Kabir : | 100 poems, translated into English by Ravindra Nath Tagore. |
| Kabir : | Kabir and Kabir Panth, by H. G. Westcott. |
| Kabir : | Kabir Badhnawali, by Ayodhya Singh Upadhyaya, Allahabad. |
| Macauliffe : | The Sikh Religion. |
| Khazan Singh : | History and Philosophy of the Sikh religion (English). |
| Gurumukh Singh : | Nanak Parkash (In Urdu). or Sant Bani Sangrah. Belvedere Press, Allahabad. |
| Raidas Ji Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Dadu Dayal Ki Bani : | Edited by Sudhakar Dwivedi. |
| Dadu Dayal Ki Bani : | Edited by Chandrika Prasad Tripathi. |
| Malukdas Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Jagjivan Sahib Ki Sabdavali : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Bulla Sahib Ka Sabda Sar ; | Belvedere Press, Allahabad. |
| Paltoo Sahib Ki Bani (4 vols.) | Belvedere Press, Allahabad. |
| Sundardas : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Charandas Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Gharibdas Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Dulandas Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Dairya Sahib Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Bhika Sahib Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Dharnidas Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Yari Sahib Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |
| Mir Bai Ki Bani : | Belvedere Press, Allahabad. |

(c) MEDIEVAL SECTS, SAINTS AND REFORMERS.

- Sitaram Saran Nabhaji's Bhaktamal, Newal
 Bhagwan Prasad : Kishore Press, Lucknow.
- Kabir : Bijak, with commentary by
 Vishwanath Singh of Rewah.
- Kabir : Bijak, with Triiya of Devidasa,
 Lucknow.
- Kabir : Siddhanta Dipika collected by
 Ananda Das, Ranchi.
- Kabir : Sakhi, collected by Yugal-
 ananda, Lucknow.
- Kabir : Gyan Gudri and Rekhtas,
 Belvedere Press, Allahabad.
- Kabir : Ashtanga Yoga, edited by
 Yugalananda, Lucknow.
- Kabir : Anuraga Sagar, collected by
 Nand Kumar Lal of Gole,
 Lucknow.
- Kabir : Bijak with commentary of
 Purandas.
- Kabir : Collection of hymns by K.M.
 Sen, Santiniketan.
- Kabir : Kabir Manshur, life and teach-
 ings of Kabir and the doctor-
 ines of the Kabir Panth, by
 Parmananda Das.
- Kabir : Bijak, Ahmad Shah, English
 translation, Hamirpur.
- Kabir : Bijak, translated into English
 by Prem Chand, Calcutta.

| | |
|------------------------------------|---|
| Shyam Vihari Misra and others : | Misra Vandhu Binod. |
| Sri Ram : | Anthology of Urdu poets. |
| Dinesh Chandra Sen. : | History of Bengali language and Literature. |
| Rice : | History of Kanarese literature. |
| Kaye, G. S. : | Jaya Singh's astronomical observations. |
| Roy, P. C. : | History of Hindu Chemistry. |
| Hoernle : | Hindu Medicine. |
| Sedillot, A. : | Recherches pour servir a l'histoire des sciences mathematiques chez. les Orientaux. |
| Sedillot, A. : | Memoire pour servir l' histoire comparee des science mathematiques. |
| Woepke : | Recherches sur l' histoire des sciences mathematiques chaz les Orientaux. |
| Cajori, F. : | A history of Mathematics. |
| Sedillot, A. : | Prolegomenes des Tables astronomiques d' Oloug Beg. |
| Carra de Vauz, B. : | L'astrolable lineare ou Baton d' at-Tousi. |
| Le Bon, G. : | Le civilisation des Arabes. |
| Browne, E.G. : | History of Arab medicine. |
| Mukharji, T.N. : | Art Manufactures of India. |
| Birdwood, G.C.M. : | Industrial Arts of India. |
| Journal of Indian Arts. : | |
| Grierson, G. A. : | History of Medieval Vernacular literature of Hindustan. |
| Grierson, G. A. : | Lalla Didda |

| | |
|-------------------------------|--|
| Francis, W. : | Anantapur, Madras District Gazetteer. |
| Campbell, E. J. : | Gazetteer of Gujrat, Bombay Gazetteer. Vol. IX, part II. |
| Thurston, E. : | Castes and tribes of Southern India. |
| Aiyangar, S. I. : | South India and her Muhammadan invaders. |
| Aiyangar, S. I. : | The beginnings of S. Indian history. |
| Aiyangar, S. I. : | Ancient India. |
| Subrahmanya Aiyer, K. V. : | Historical sketches of ancient Dekhan. |
| Menon, S. : | History of Travancore. |
| Arnold, T. W. : | Preaching of Islam. |
| Abdul Haq. : | Akhbar al Akhiyar. |
| Abdul Qadir Badaoni : | Muntkhab-ut-Tawarikh. |
| Abul Fazl. | A' in-i-Akbari. |
| Muhammad Dara Shukoh : | Safinat-ul-Auliya. |
| Hamid bin Fazl Allah Jamali : | Siyar-ul-Arifin. |
| Tod, J. : | Rajasthan. |
| Forbes, K. : | Ras Mala. |
| Kern, H. : | Varahamihir, Verspreide Geschriften, 1913, 14. |
| de Tassy, G. : | Histoire de la litterature hindoue et hindoustanie. |
| Muhammad Hussain Azad. : | Ab-i-Hayat. |
| Mir Gulam Ali Azad : | Maasir ul Kiram. |

| | |
|---------------------------------------|---|
| Sachau : | Alberuni's India, 8 vols. |
| MacCrindle : | India as described by Greek and Roman authors. |
| Elliot and Dowson : | History of India. |
| Rowlandson : | Tuhfatul Mujahidin. |
| Yule : | The book of Ser Marco Polo. |
| Defremery and Sanguinetti : | Ibn Batutah. |
| de Meynard, B. and de Corteille, P. : | Masudi, Les Prairies d'Or. |
| Major : | India in the fifteenth century. |
| Day, F. : | The land of the Perumals. |
| Rice : | Mysore and Coorg. |
| Sewell, R. . | A sketch of the dynasties of S. India. |
| Logan, W. : | Malabar. |
| Innes, C. A. : | Malabar and Anjengo, Madras District Gazetteer. |
| Moore, L. : | Manual of Trichinopoly district. |
| Hemingway, F. R. : | Trichinopoly, Madras District Gazetteer. |
| Nelson, J. H. : | Madura, district manual. |
| Francis, W. : | Madura, Madras District Gazetteer. |
| Hemingway, F. R. : | Tanjore, District Gazetteer. |
| Caldwell : | Tinnevelly, Madras district Manual. |
| Pate, H. R. : | Tinnevelly, Madras District Gazetteer. |
| Richards, F. J. : | Salem, Madras district Gazetteer. |
| Sturrock, J. : | South Canara, Madras District Manual. |

| | |
|------------------------|---|
| Jami, 'Abdur Rahman. : | Lawa'ib. |
| Muir, Sir, W. : | The Caliphate, its rise, decline and fall. A narrative of a year's journey through central and eastern Arabia. |
| Berlein, H. : | Abul 'Ala 'al Ma'ari, diwan. |
| Lane, E. W. : | Arabian Society in the middle ages. |
| Lane-Poole, S. : | Egypt. |
| Gibb : | History of Ottoman poetry, Vol. 1. |
| Sedillot, A. : | Histoire des Arabes. |
| Huart, Cl. : | Histoire des Arabes. |

(b) INDIAN CULTURE IN THE MIDDLE AGES :—

| | |
|-------------------|--|
| Beal : | Buddhist Records of the Western World. |
| Beal : | Life of Hiuen Tsiang. |
| Takakasu, M. J. : | A Record of Buddhist Religion. |
| Watters : | On Yuang Chwang's travels in India. |
| Rhys Davids : | Buddhist India, travels in India. |
| Reinaud, J. J. : | Memoire geograpique at historique etc. |
| Reinaud, J. J. : | Relation de voyages faits par les Arabes et Persans. |
| Reinaud, J. J. : | Geographie d' Aboul 'Feda. |
| Ferrand, G. : | Relations de voyages et textes geographiques arabes, persans et-turques, relatifs a l' extreme Orient. |

| | |
|---------------------------------------|--|
| Shibli N'umani : | Sirat-un-Nabi. |
| Shibli N'umani : | Al-Ghazali. |
| Shibli N'umani : | Rasa 'il. |
| Seeley, K. C. : | Moslem Schisms and Sects. |
| Friedlander, I : | Heterodoxies of the Shiites from Ibn Hazm, J. A. O. S. Vols. 28 and 29. |
| Mustafa Ibn, Khaliqdad Hashsimi. : | Taudhi-ul-Milal, Persian trans- lation of Shahrastani. |
| Nicholson, R. A. : | Hujwiri's Kashful Mahjub. |
| Nicholson, R. A. : | Fariduddin Attar's Tadhkiratul Aulia. |
| Nicholson, R. A. : | A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism, J. R. A. S., 1906. |
| Nicholson, R. A. : | Tarjuman ul Ashwaq of Ibn- ul-Arabi. |
| Nicholson, R. A. : | Studies in Islamic mysticism. |
| Nicholson, R. A. : | Diwan Shams-i-Tabriz. |
| Massignon, L. : | Kitab ul Tawa Sin. |
| Wilberforce Clarke, H. : | Awariful Ma'arif of Suhra- wardi. |
| Palmer : | Oriental mysticism. |
| Browne, E. G. : | Literary History of Persia. |
| Whinfield, E. A. : | Gulshan-i-Raz of Shabistani. |
| Whinfield, E. A. : | Jalal Uddin Rumi's Masnavi m' anavi. |
| Farid-ud-din 'Attar : | Pand Namah. |
| Hafiz : | Diwan |
| Malcolm. : | History of Persia. |
| Brown, J. P. | The Derwishes. |

| | |
|----------------------|---|
| Sell, E. : | Historical development of the Qoran. |
| Sell; E. : | Essays on Islam. |
| Tisdall, St. Clair : | Islam. |
| Hurgronje : | Muhammadanism. |
| Stanton, A. U. W. : | Teaching of Qoran. |
| Bosworth Smith : | Muhammad and Muhammada- nism. |
| Macdonald, A. B. : | The development of Muslim Theology. |
| Goldziher, I. : | Vorlesungen den Islam, trans- lated by Felix Arin. |
| Khuda Bakhsh, S. : | Contributions to the history of Islamic civilisation. |
| Boer, T. J. : | History of Muslim philosophy, translated by E. R. Jones. |
| Iqbal, S. M. : | Development of Metaphysics in Persia. |
| Schmolders : | Essai sur les ecoles philosophi- ques des Arabes. |
| Munk, S. : | Melanges de philosophie juive et arabe. |
| Carra de Vauz, B. : | Ghaza'l. |
| Dugat, G. : | Histoire des philosophes et de theologiens musulmans. |
| Carra de Vauz, B. : | Avicenne. |
| Field, C. : | Ghazali, the Alchemy of Happi- ness. |
| Renan : | Averroes et Averroisme. |
| Gauthier, L. : | La philosophie musulmane. |
| Mehren, A. F. M. : | Ashari. |
| Shibli N' umani : | 'I Im-ul- Kalam. |

| | |
|-----------------------------|--|
| Rajgopalachariyar, T. : | The Vaisnava Reformers of India. |
| Govindacharya, H. : | The divine wisdom of the Dravidian Saints. |
| Srinivasa Aiyangar, M. B. : | Nityanusandhanam series. |
| Rangacharya, M. : | Life and teachings of Ramanuja. |
| Aiyangar, K. S. : | Ramanuja. |
| Rajgopalachariyan, T. : | Ramanuja. |
| Thibaut, G. : | Vedanta Sutrās, S. B. E. |
| Sukhtankar, V. A. : | The teaching of Vedanta according to Ramanuja. |
| Estlin Carpenter, J. : | Theism in Medieval India. |
| | Siddhanta Dipaka, |
| Gover, C. E. : | Folk Songs of Southern India. |

(ix) Islam

The Encyclopedia of
Islam :

Hastings :

Hughes :

Muhammad Ali :

Rodwell :

Houdas, et Narcais :

Mathews, A. N. :

Amir 'Ali, S. :

Margoliouth, D. S. :

Margoliouth, D. S. :

Margoliouth, D. S. :

Encyclopedia of religion and ethics.

Dictionary of Islam.

The Qoran (translation).

The Qoran (translation).

Al-Bukhari.

Mishakat ul Masabih.

The Spirit of Islam.

Muhammadanism.

Early Development of Muhammadanism.

Muhammad.

| | |
|-------------------|---|
| Dutt, M. N. : | Bhagwat Puran. |
| Pargiter, F. E. : | The Purana text of dynasties of the Kali age. |

(vi) Buddhism and Jainism

| | |
|------------------------|------------------------------|
| Kern : | Manual of Indian Buddhism. |
| Rhys Davids : | History of Indian Buddhism. |
| Oldenberg. H. : | Buddha. |
| Poussin, Valle de la : | The way to Nirvana. |
| Suzuki : | Outlines of Mahayan Buddhism |
| Rhys Davids (Mrs.) : | Buddhism. |
| Rhys Davids (Mrs.) : | Psychology of Buddhism. |
| Jaini, J. B. : | Outlines of Jainism. |
| Stevenson, S. : | The Heart of Jainism. |
| Jacobi H. : | Jainism, E. R. E. |

(vii) Reformed Hinduism.

| | |
|---------------------|------------------------------|
| Bhashyacharya, N. : | Age of Sankara. |
| Krishnsvamy Aiyar, | |
| C. N. : | Sankara and his Times. |
| Anandagiri : | Sankara Vijaya. |
| Deussen, P. : | Outline of Vedanta. |
| Thibaut, G. : | The Vedanta Sutras, S. B. E. |

(viii) Mysticism in the south

| | |
|--------------------------|---|
| Purnalingam Pillai : | Ten Tamil Saints. |
| | Some milestones in the history of Tamil literature. |
| Scrinivasa Aiyangar : | Tamil Studies. |
| Kingsbury and Phillips : | The hymns of the Tamil Saivite Saints. |
| Pope, G. U. : | Manikka Vacagar. |

| | |
|-----------------|---------------------------------------|
| Garbe : | Karma Mimansa, E. R. E. |
| Thibaut : | Vedanta Sutras, E. B. E., 34, 38, 48. |
| Cowell, E. B. : | Sarvadarsana Sangraha. |

(v) Early Mysticism.

| | |
|---------------------|--|
| Bhagwan Das : | Translation of the Bhagwada Gita. |
| Barnett, L. D. : | Translation of the Bhagwada Gita. |
| Grierson, G. A. : | The Narayaniya Section of the Santi Porv of the Mahabharata. |
| Seal, B. N. : | Vaisnavism. |
| Ram Prasad Chanda : | Indo-Aryan Races. |
| Ram Prasad Chanda : | Memoirs of Archeological Survey, No. 5 |
| Shrader, F. O. : | Introduction to Ahirbudhnya and Panchratra Samhitas. |
| Bhandarkar, R. G. : | Vaisnavism, Saivism and other minor sects. |
| Sinha, N. : | Narada Bhakti Sutras, S. B. H. |
| Cowell, E. B. : | Sandilya Bhakti Sutras, Bib. Indica. |
| Grierson, G. A. : | Monotheistic Religion. |
| Wilson, H. H. : | The Puranas, works (English translation). |
| Wilson, H. H. : | The Vishnu Purana (English translation). |
| Dutt, M. N. : | Agni Purana (English translation). |
| Pargiter, F. E. : | Markandeya Purana (English translation). |

| | |
|-----------------|---|
| Buhler, G. A. : | Sacred Laws Part I, Apastamba and Gautam, S. B. E., Vol. 2. |
| Buhler, G. A. : | Sacred Laws Part II, Vasshita and Baudhayana, S. B. E. Vol. 14. |
| Buhler, G. A. : | The Laws of Manu. S. B. E. Vol. 25. |
| Oldenberg, H. : | Grihya Sutras, S. B. E. Vols. 29, 30. |
| Hume, R. E. : | Translation of Thirteen Principal Upanishads. |
| Deussen, P. : | Philosophy of the Upanishads, translated by A. S. Geden. |

(iii) Epic

| | |
|-----------------------------|------------------------------------|
| Hopkins, E. W. : | The Great Epic. |
| Monier Williams : | Indian Epic Poetry. |
| Fausboll, V. : | Indian Mythology. |
| Buhler, G. and Kirste, J. : | Indian Studies. |
| Vaidya, C. V. | Epic India. |
| Barth, A. : | Quarante and d' Indianisme. |
| Roy, P. C. : | Mahabharate (English Translation). |
| Dutt, M. M. | Hari Vamsa (English Translation). |

(iv) Philosophical

| | |
|------------------|-----------------------------------|
| Max Muller, F. : | Six Systems of Indian Philosophy. |
| Royce, J. : | The World and the Individual. |
| Keith, A. B. : | Samkhya System. |
| Rama Prasad : | Yoga, S. B. H. |
| Chatterjea : | Hindu Realism, |

BIBLIOGRAPHY

(a) RELIGION :—

(i) General

| | |
|-----------------------|---|
| Hopkins, E. W. : | The Religions of India. |
| Barth, A. : | The Religions of India. |
| Macdonnel, A. A. : | The history of Sanskrit Literature. |
| Frazer, R. W. : | Indian Thought. |
| Sir Henry Elliot : | Hinduism and Brahmanism. |
| Oltramare, P. : | L' Histoire des Idees theosophiques dans l' Inde. |
| Deussen, P. : | Outline of Indian Philosophy. |
| Farquhar, J. N. : | An outline of the religious literature of India. |
| Nicol Macnicoll : | Indian Theism. |
| Monier Williams, M. : | Vedism, Brahmanism, Hinduism. |
| Weber, A. : | History of Sanskrit Literature. |
| Barnett, L. D. : | Heart of Hinduism. |
| Barnett, L. D. : | Indian Antiquities. |
| Wilson, H. H. | Works. |
| Colebrooke, H. T. : | Miscellaneous Essays. |

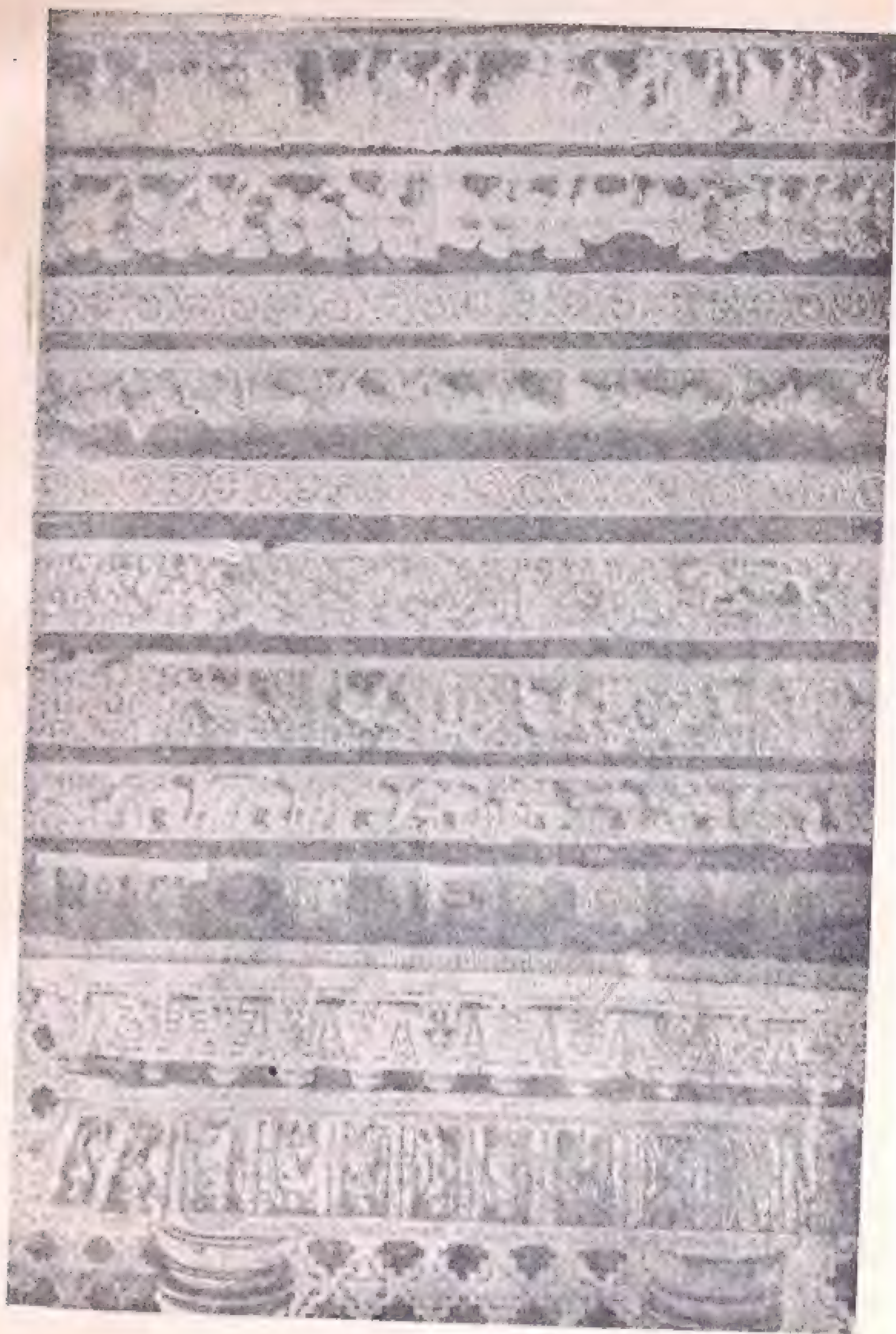
(ii) Vedic

| | |
|---------------------------------|------------------------------|
| Macdonnel, A. A. : | Vedic Mythology. |
| Macdonnel and Keith, A. B. : | The Vedic Index. |
| Bloomfield, M. : | The Religion of the Vedas. |
| Bergaigne, A. : | The Rig Veda. |
| Wilson, H. H. : | Translation of the Rig Veda. |

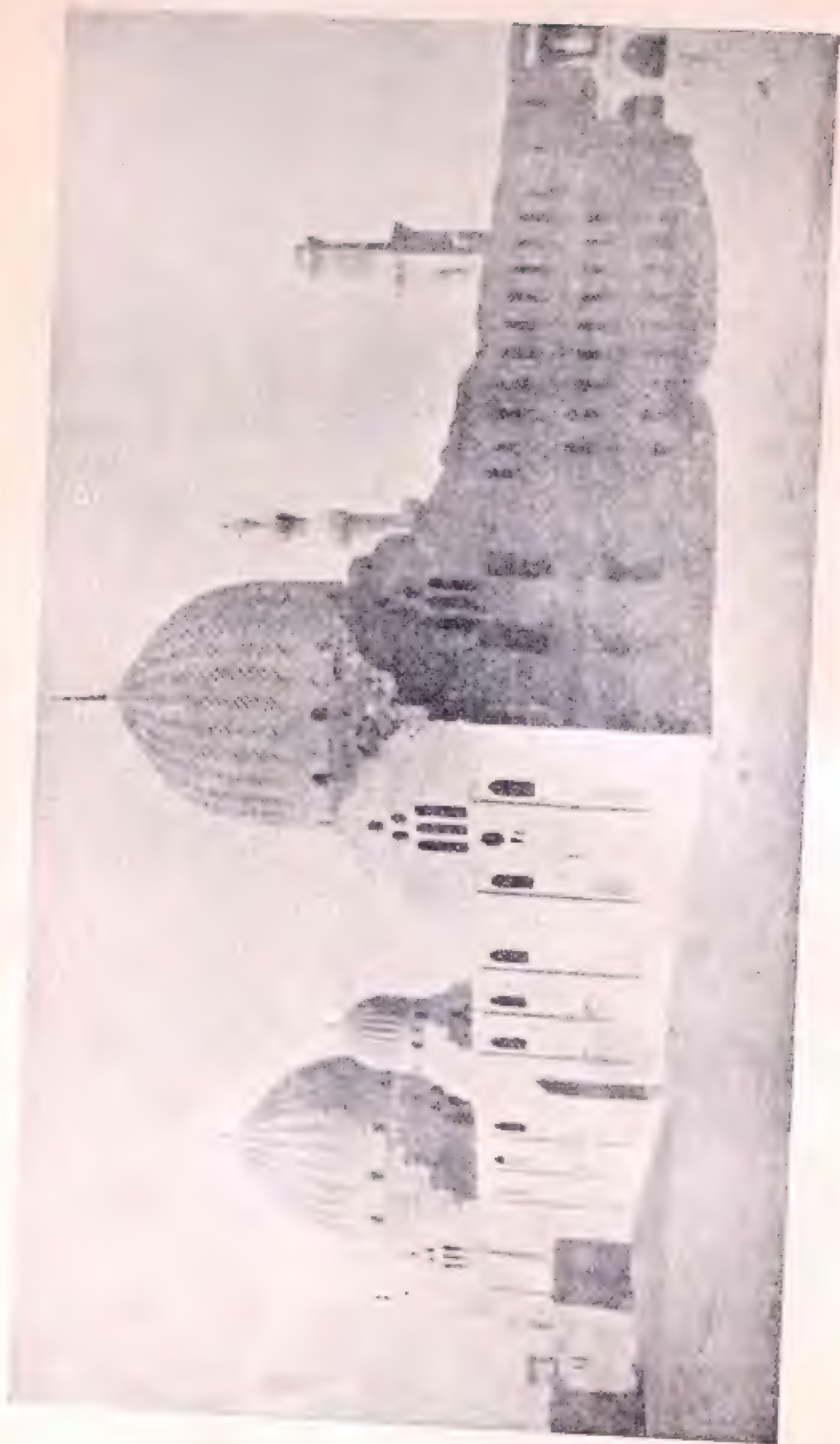
مندرو شواتا تھتہ - کھجوراپو (شمالی طرز)



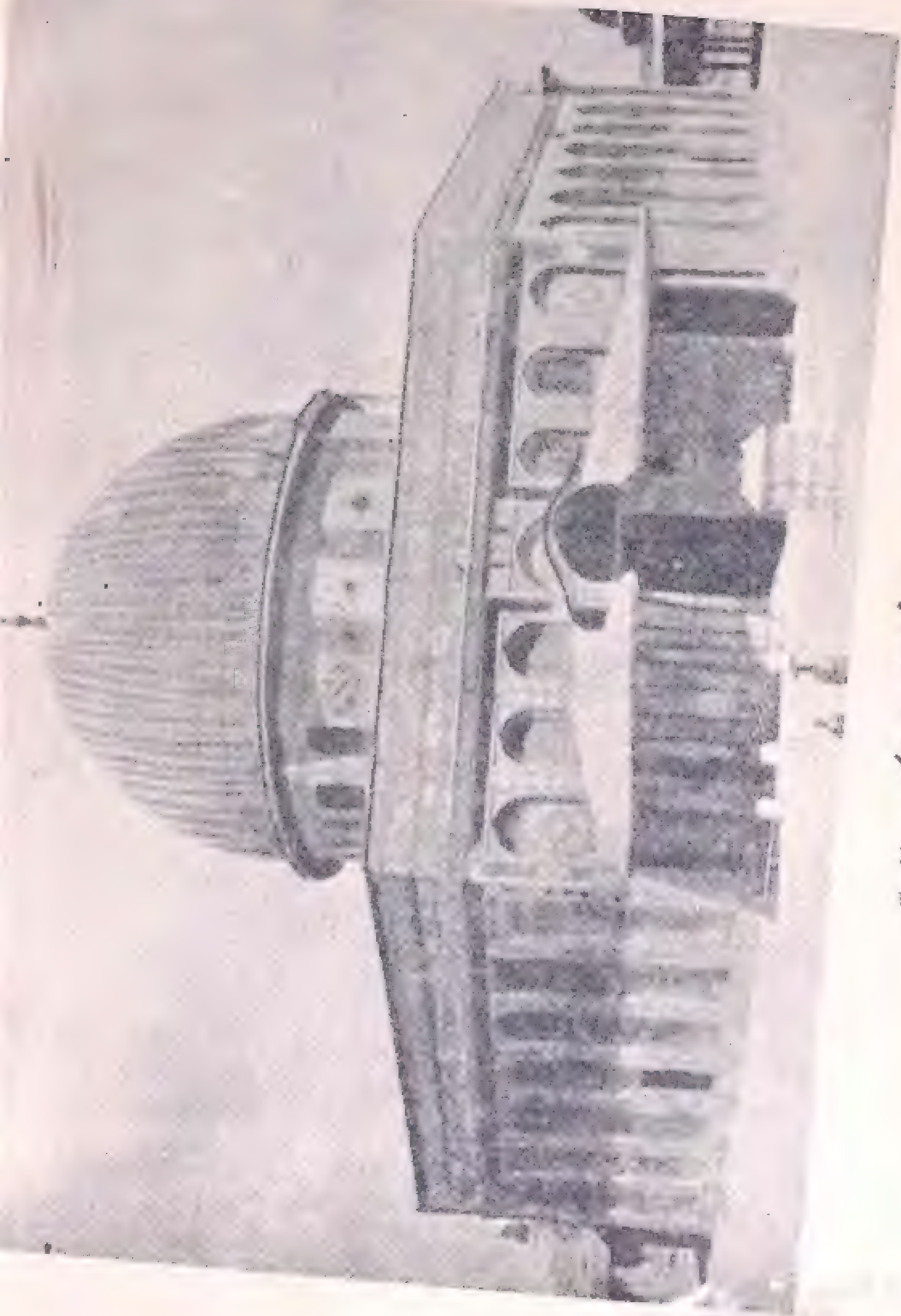
کتابخانه ملی (مشرقی طرز کتبی) ۲۸۷۱ شماره ثبت



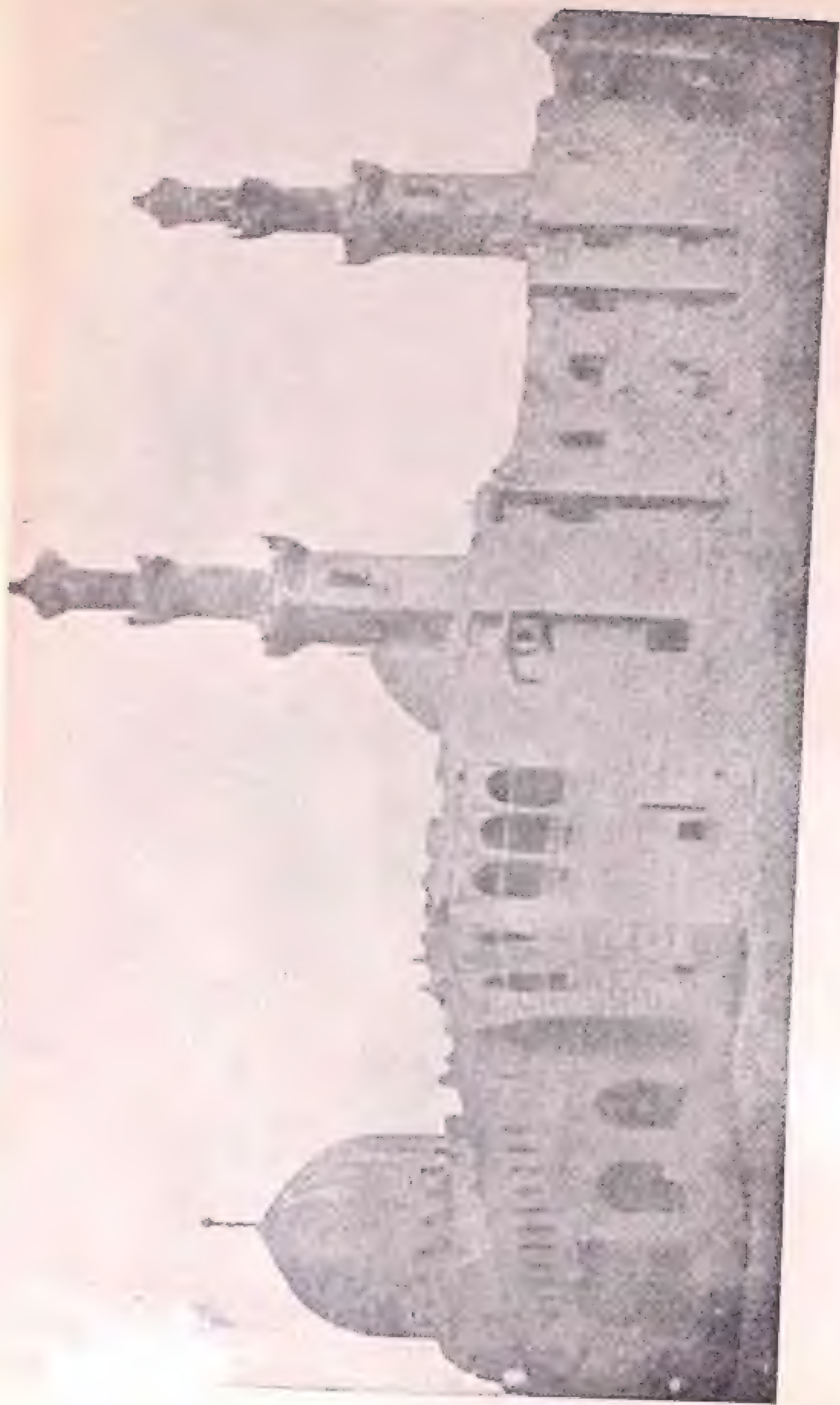
بیرونی حصہ مشرق کی طرف سے



پلیٹ نمبر ۳۹ یروشلم قبیلۃ السخرا کا بیرونی حصہ

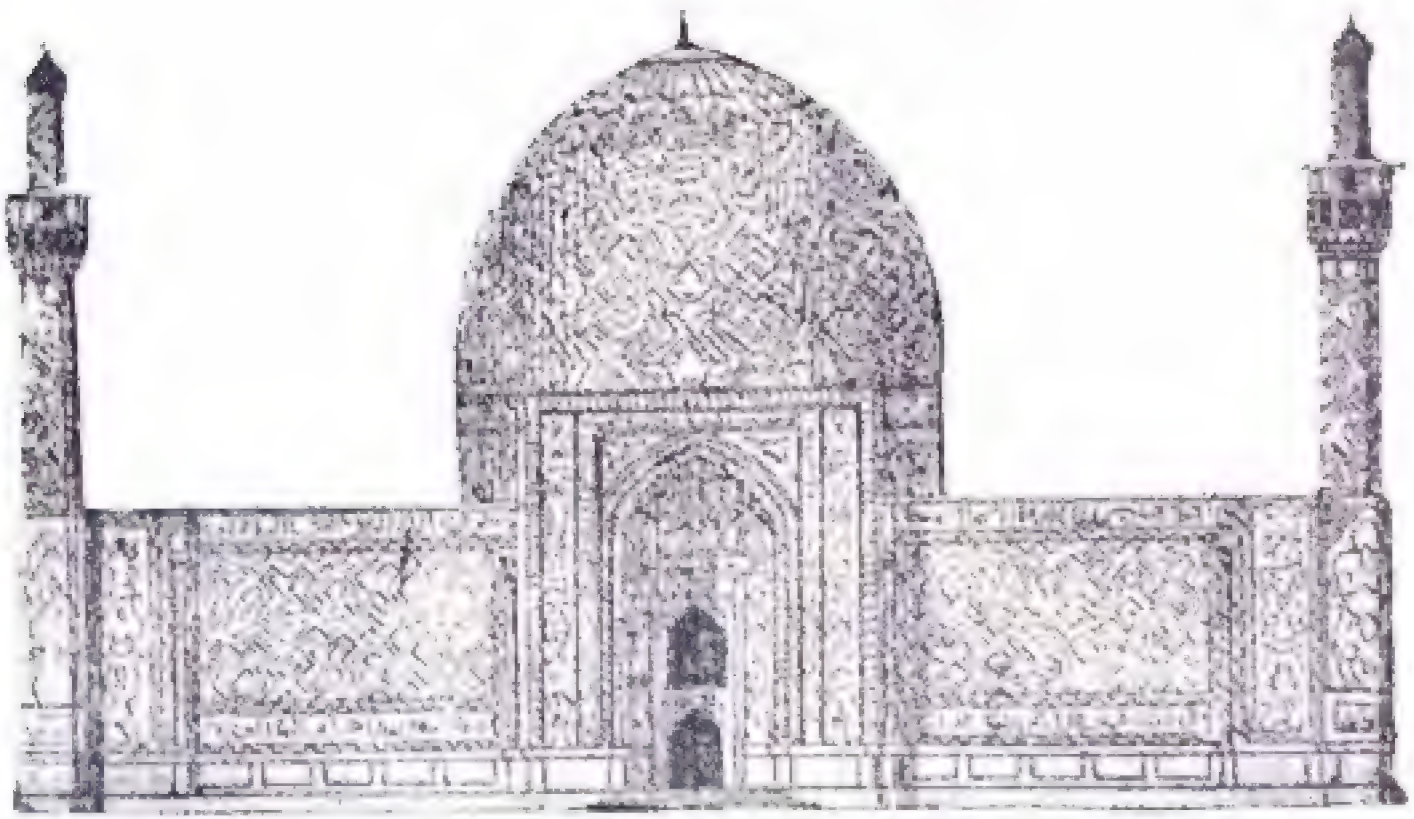


پیش نمبر ۴۰ یروشلم - مشرق کی طرف کا روکار

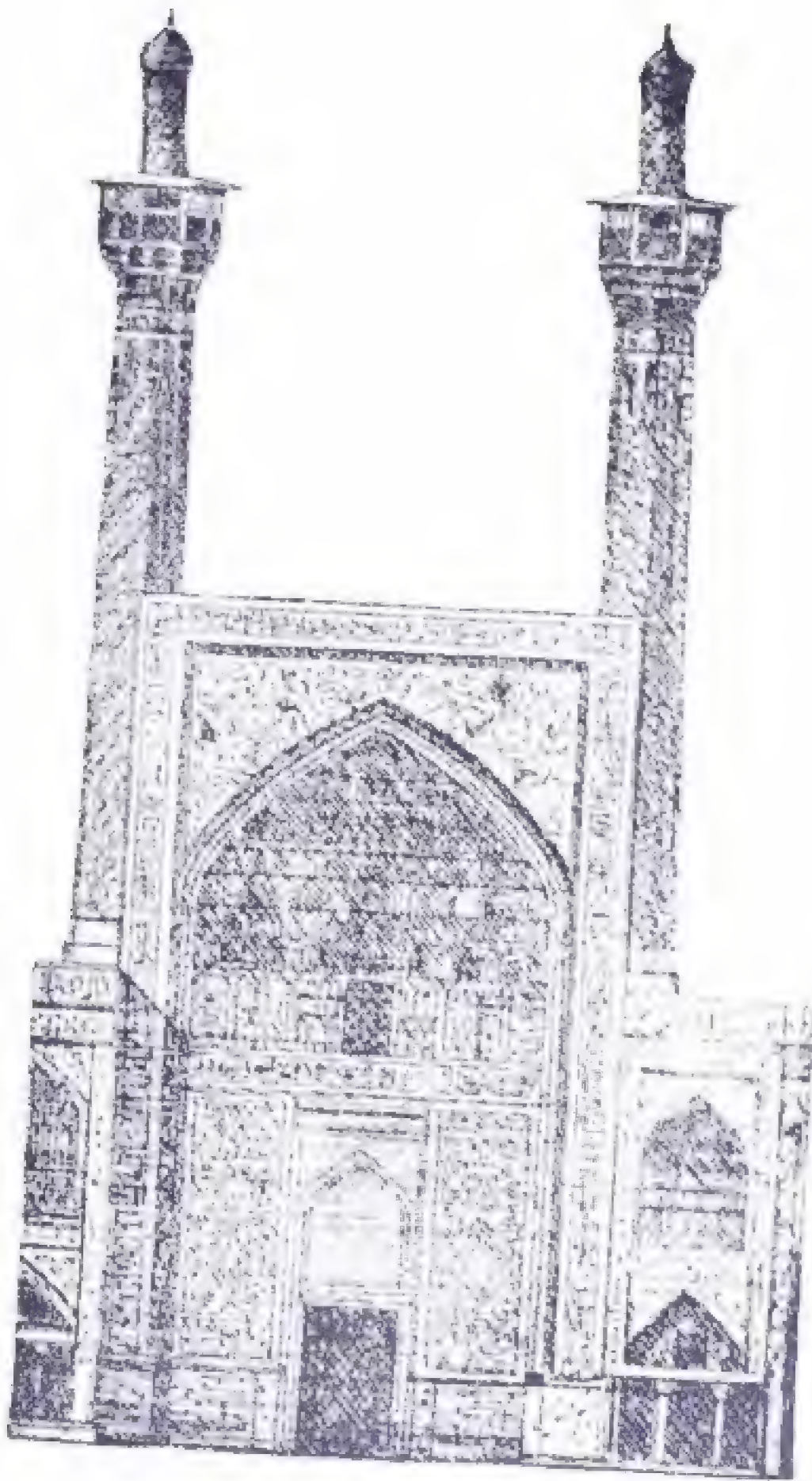




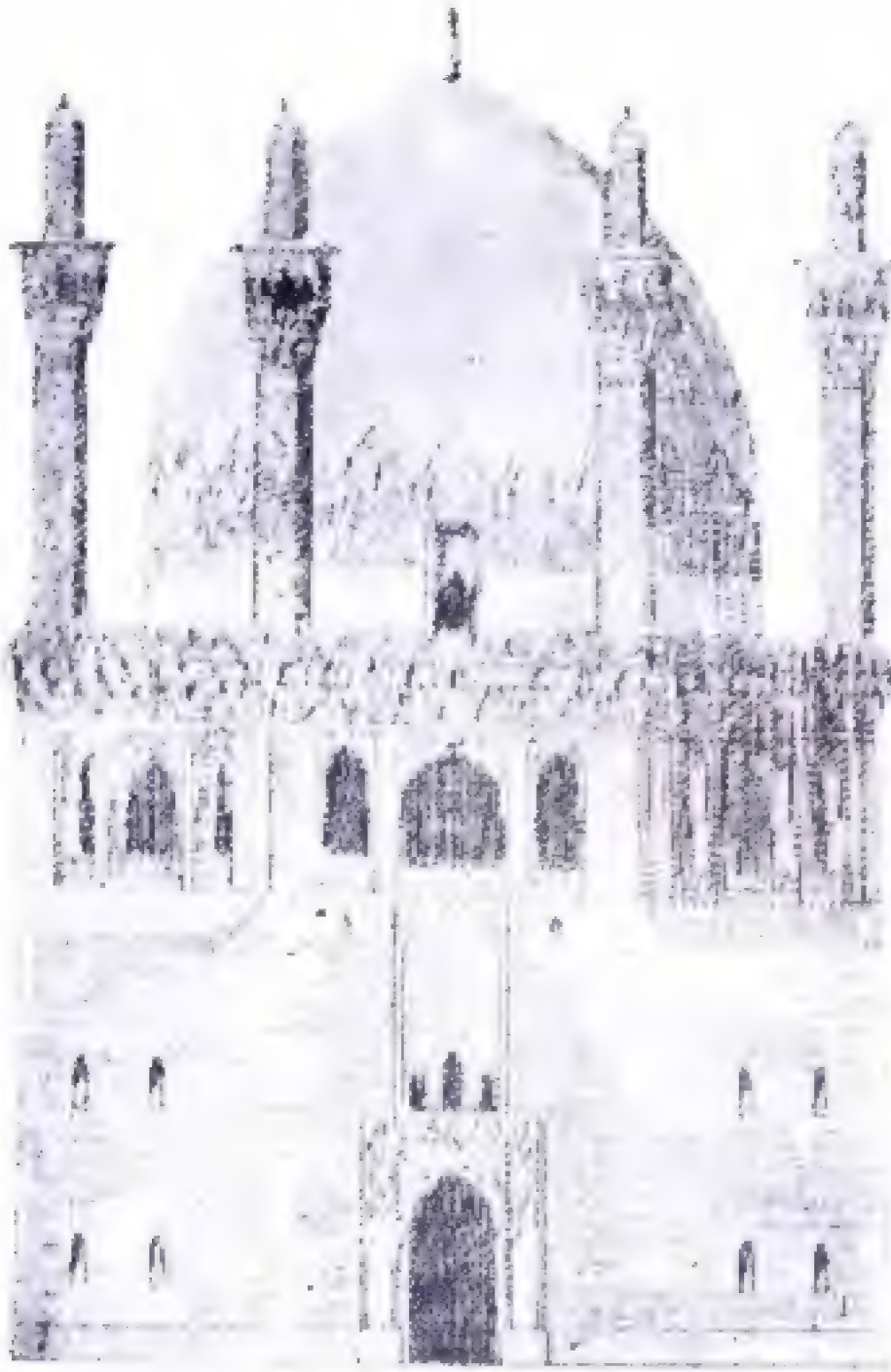
پلیٹ نمبر ۴۱ قاہرہ، مدرسہ قایط بے



پلیٹ نمبر ۳۴ مسجد تبریز

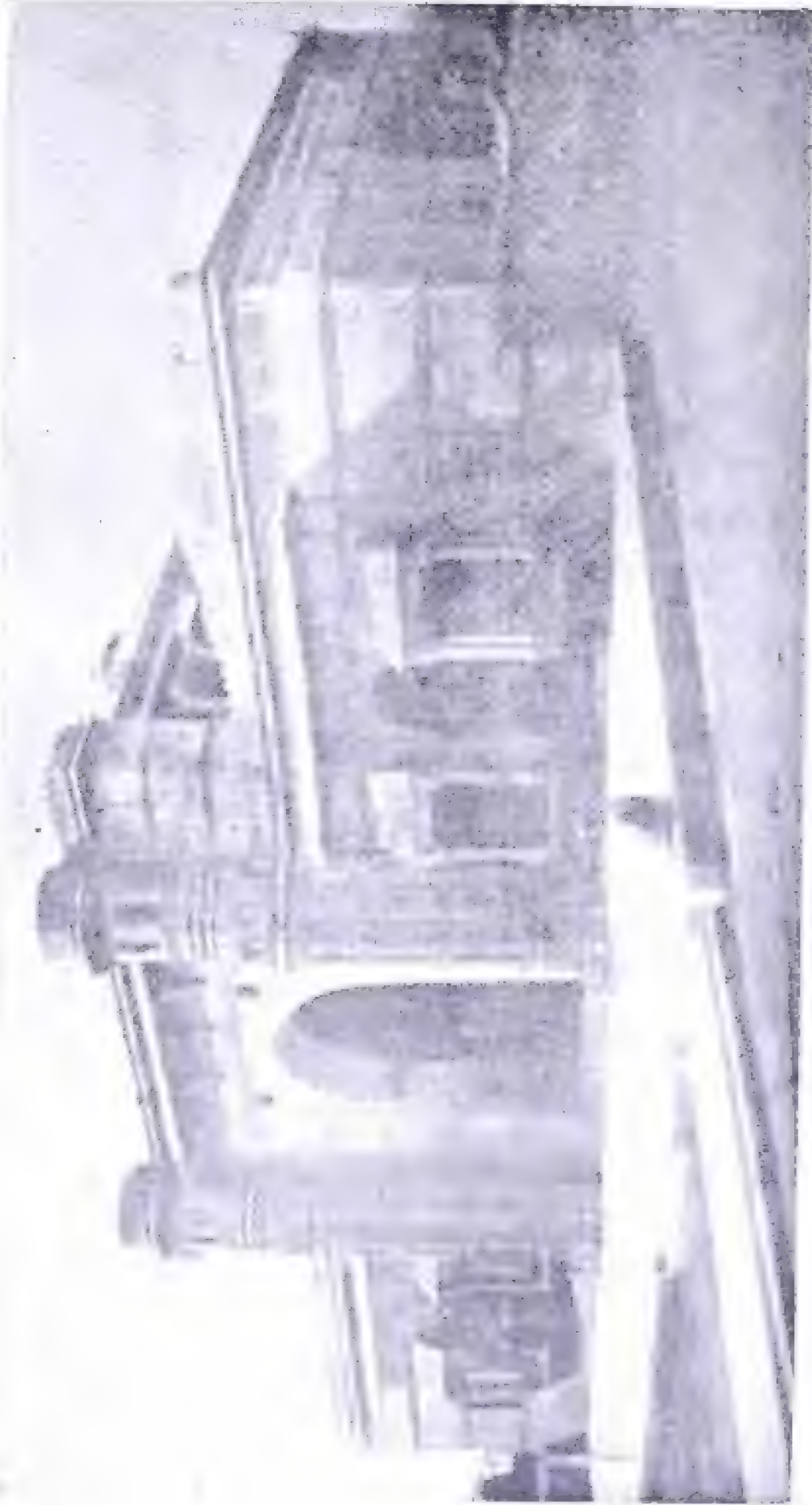


مسجد النبی



پیش نمبر ۳۳ مقبرہ الجینتو

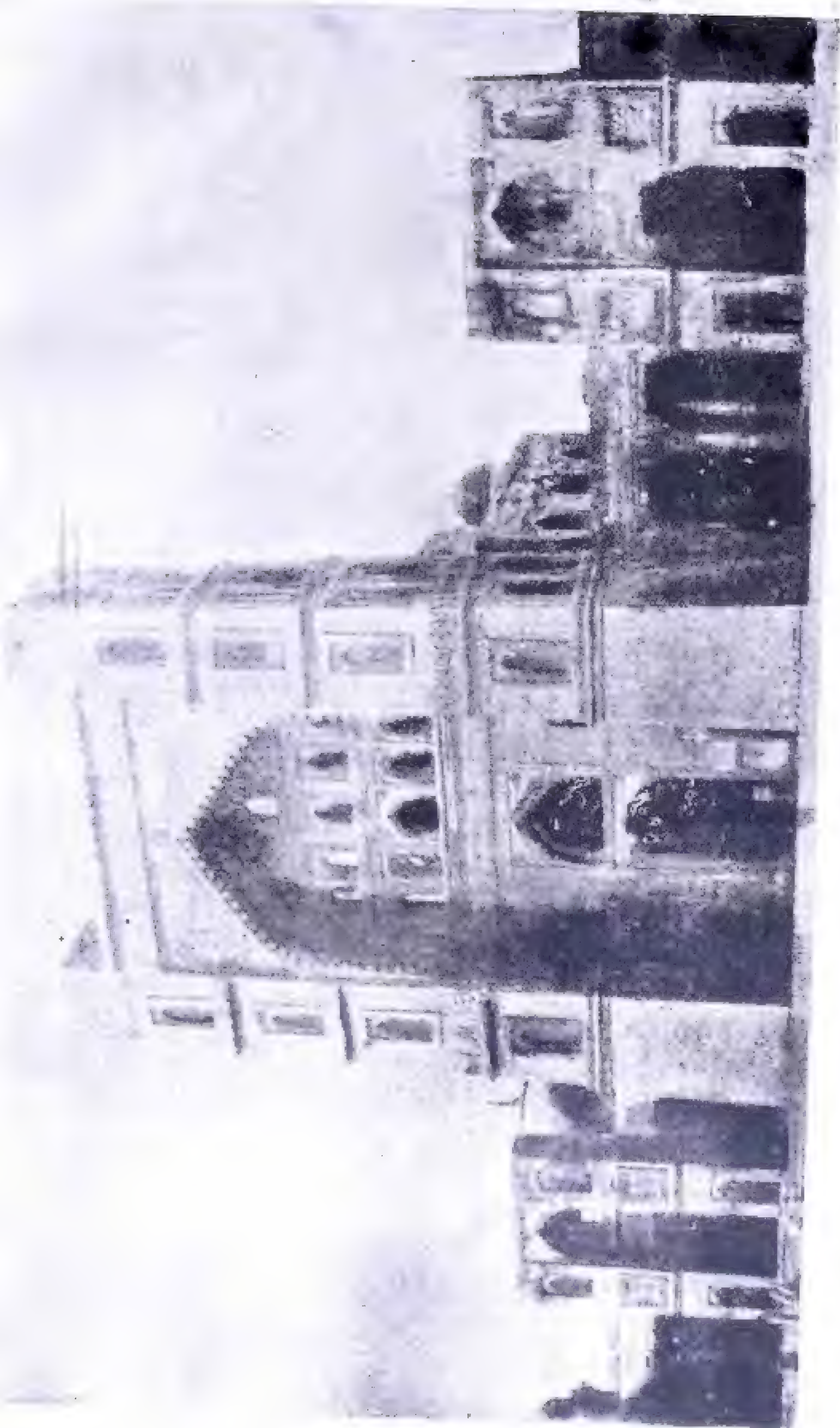
پیشہ نمبر ۴۵ احمد آباد کے محلہ مرزا پور کی مسجد





پلیٹ نمبر ۴۶ جامع مسجد احمد آباد کے سامنے کا درمیانی حصہ

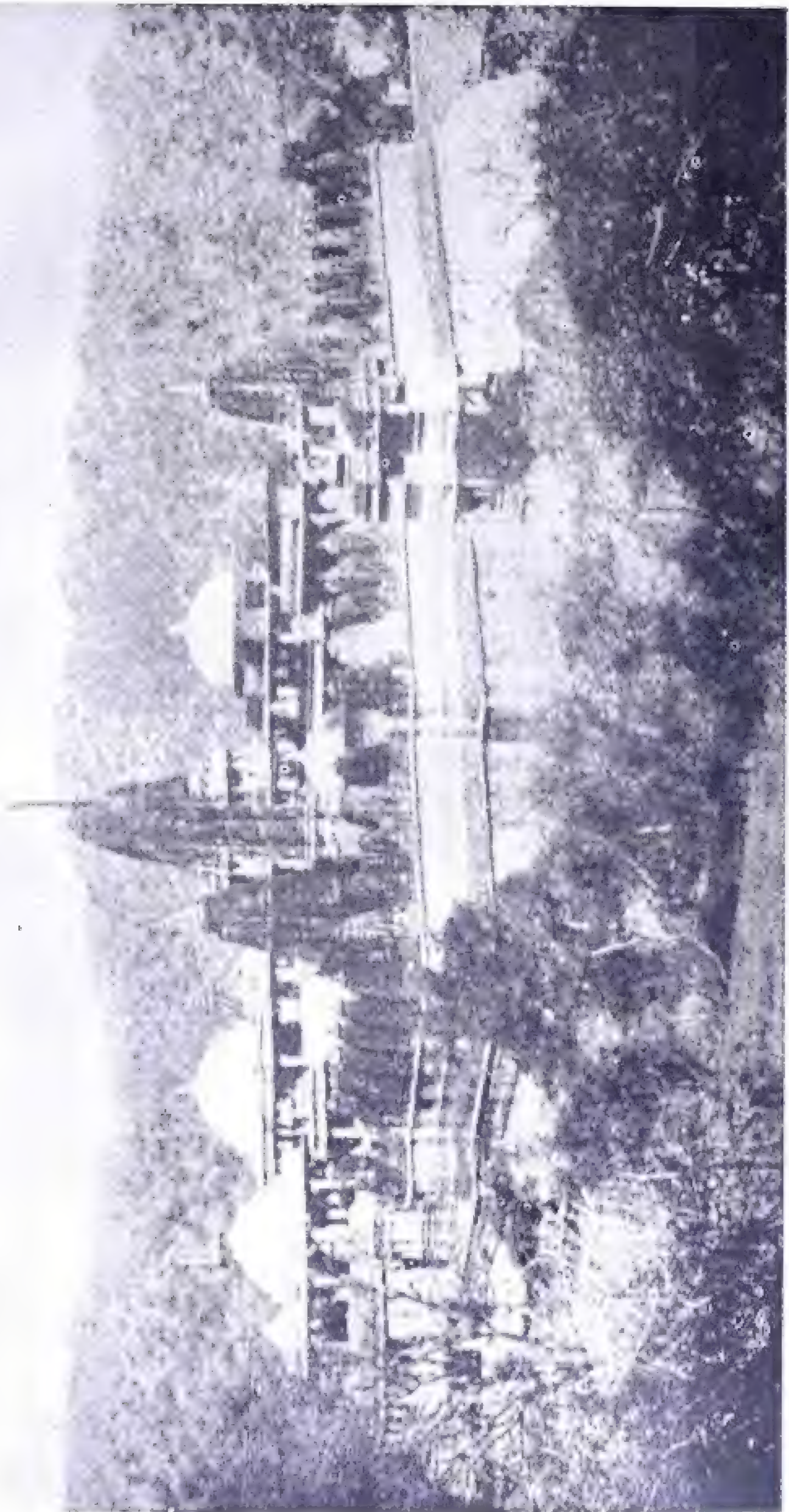
پنجمہ درختیں : مسجراتاں، جوینور



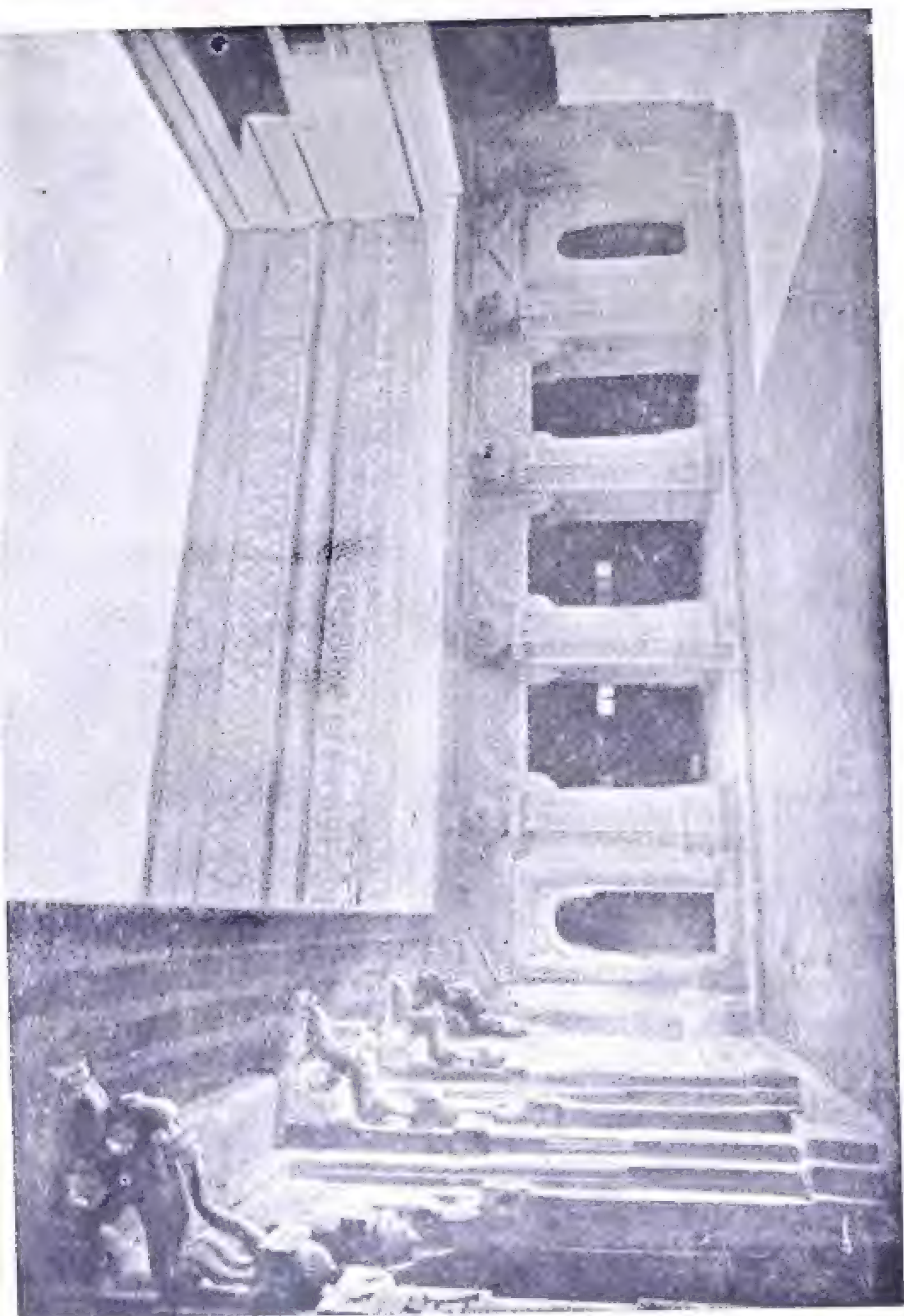
پلیٹ نمبر ۳۸ سوناگڑھ کے جین مندروں کا نچلا حصہ



25. 10. 1951

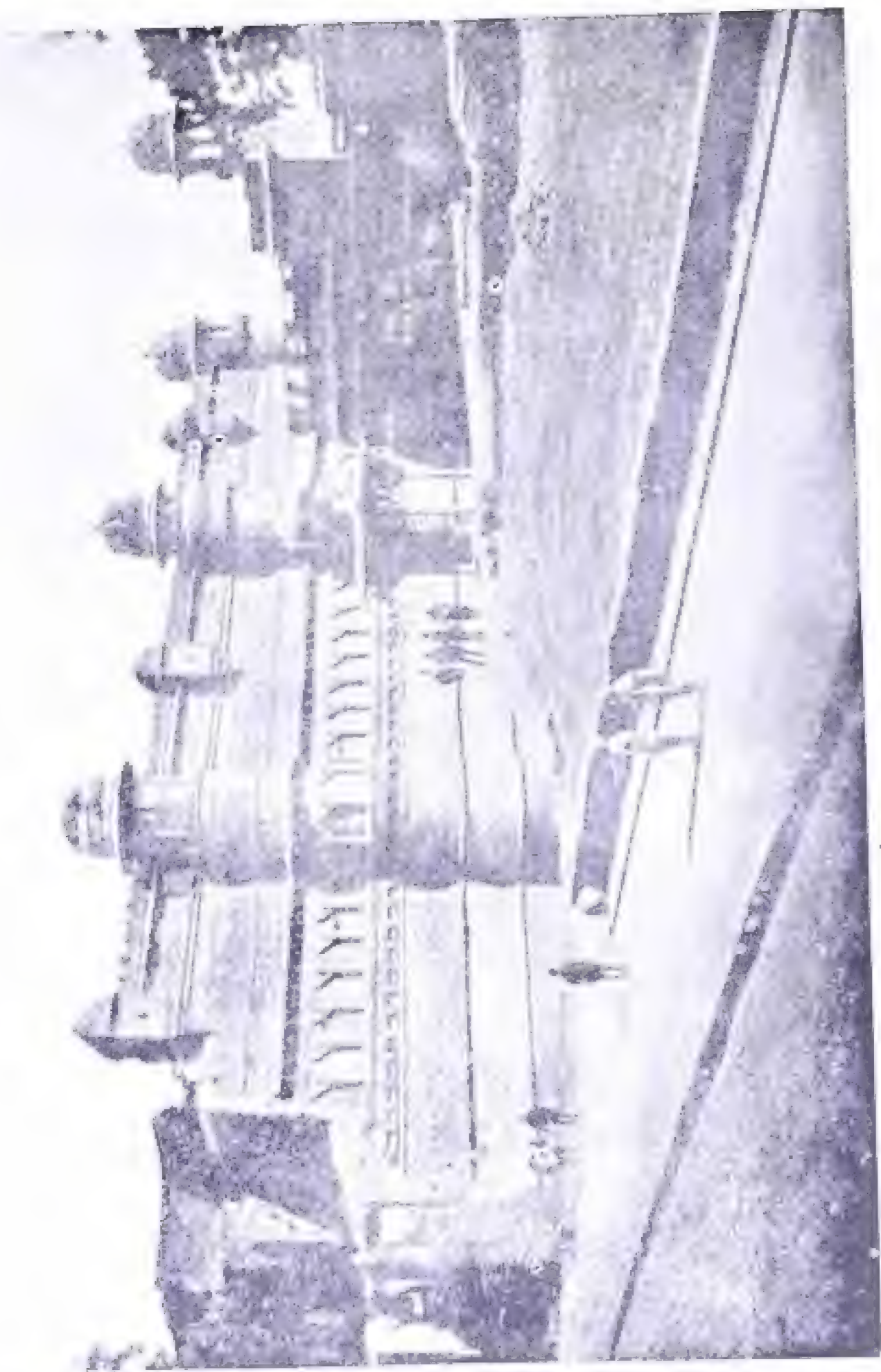


مان مندر محل، جنوب مغربی گوشت

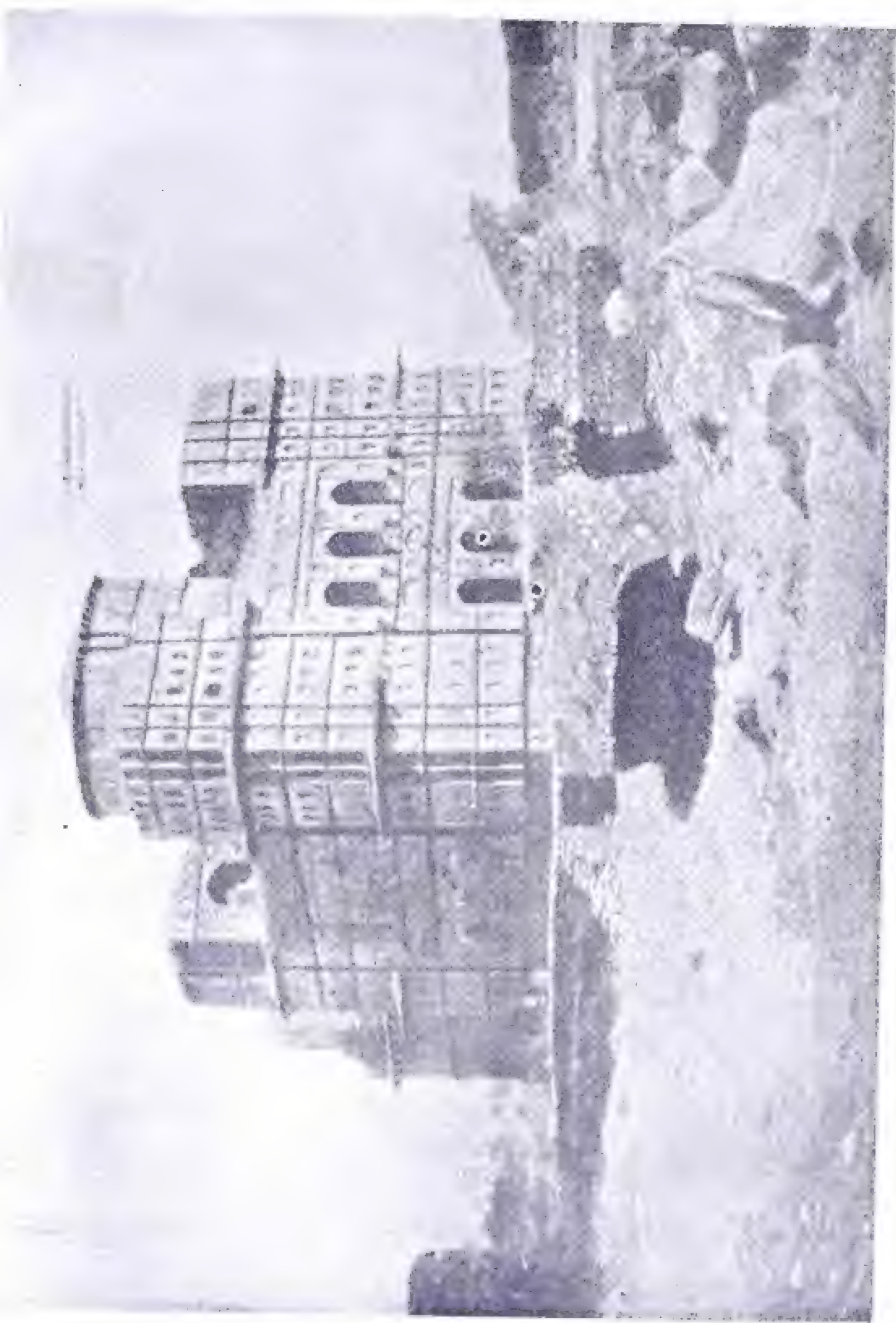


پلیٹ نمبر ۳۲ مان مندر محل کا اندرونی منظر بی کمرہ

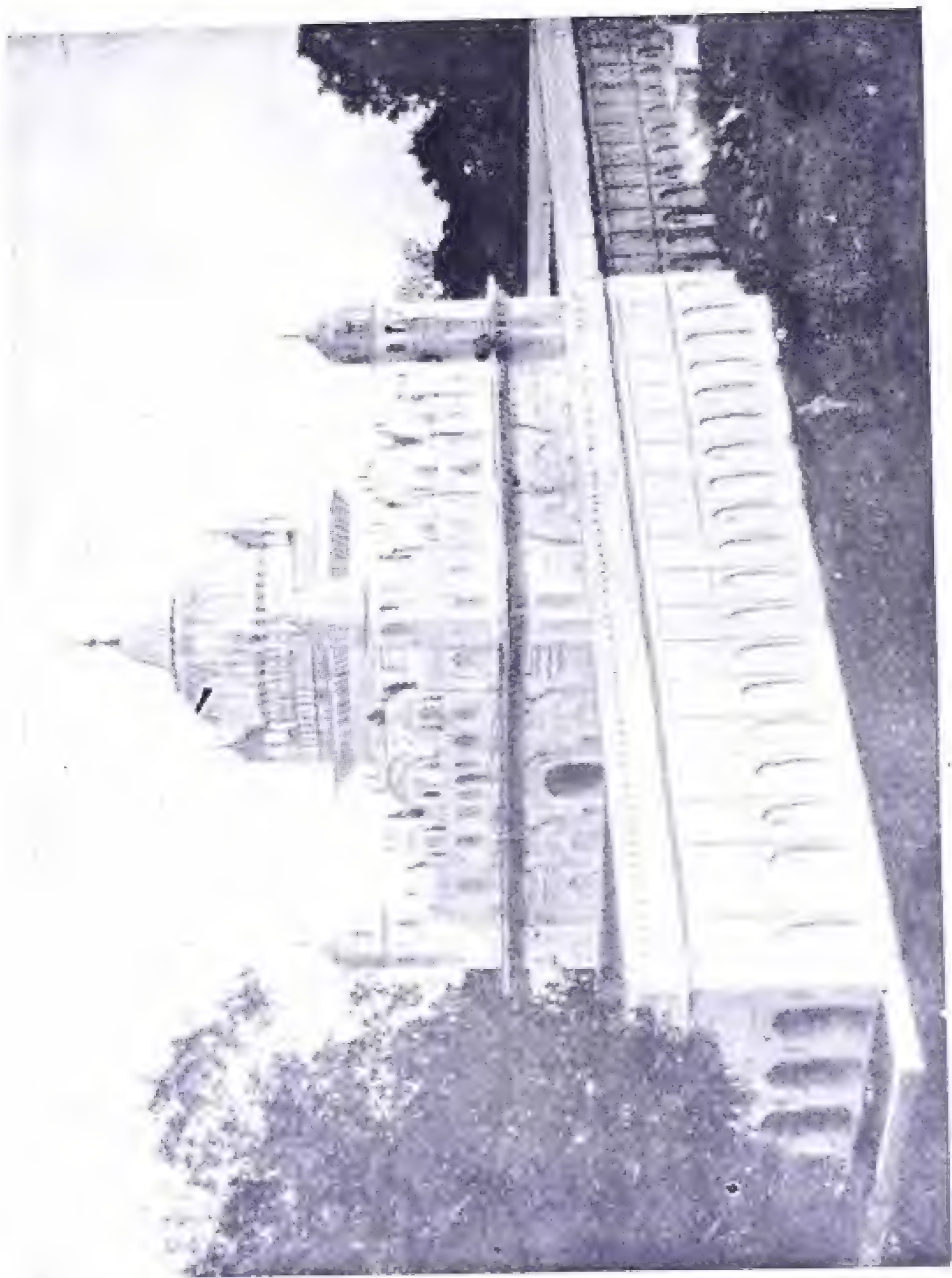




پیت نمبر ۵۳ بیرنگہ دیو کی سما دھی۔ پشت کا حصہ



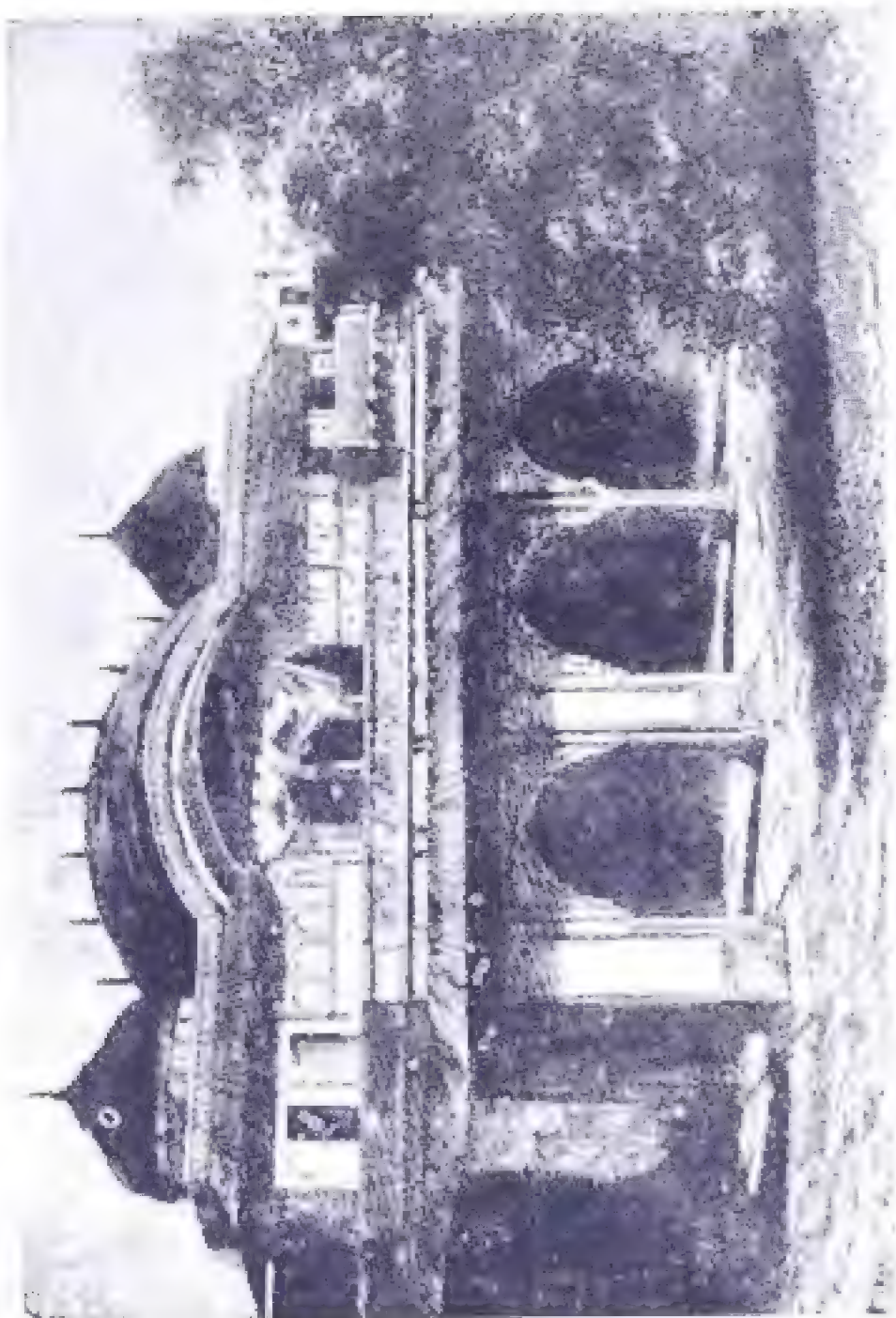
پیشہ نمبر ۵ سماجی مہاراجہ محلہ



نہد نر کر۔ صرہ تہ نہ خا اہد و کشہ ۵۵ نر جہتہ



پلیٹ نمبر ۴۴ اسیر کے محل میں چین مندر رکاوکار

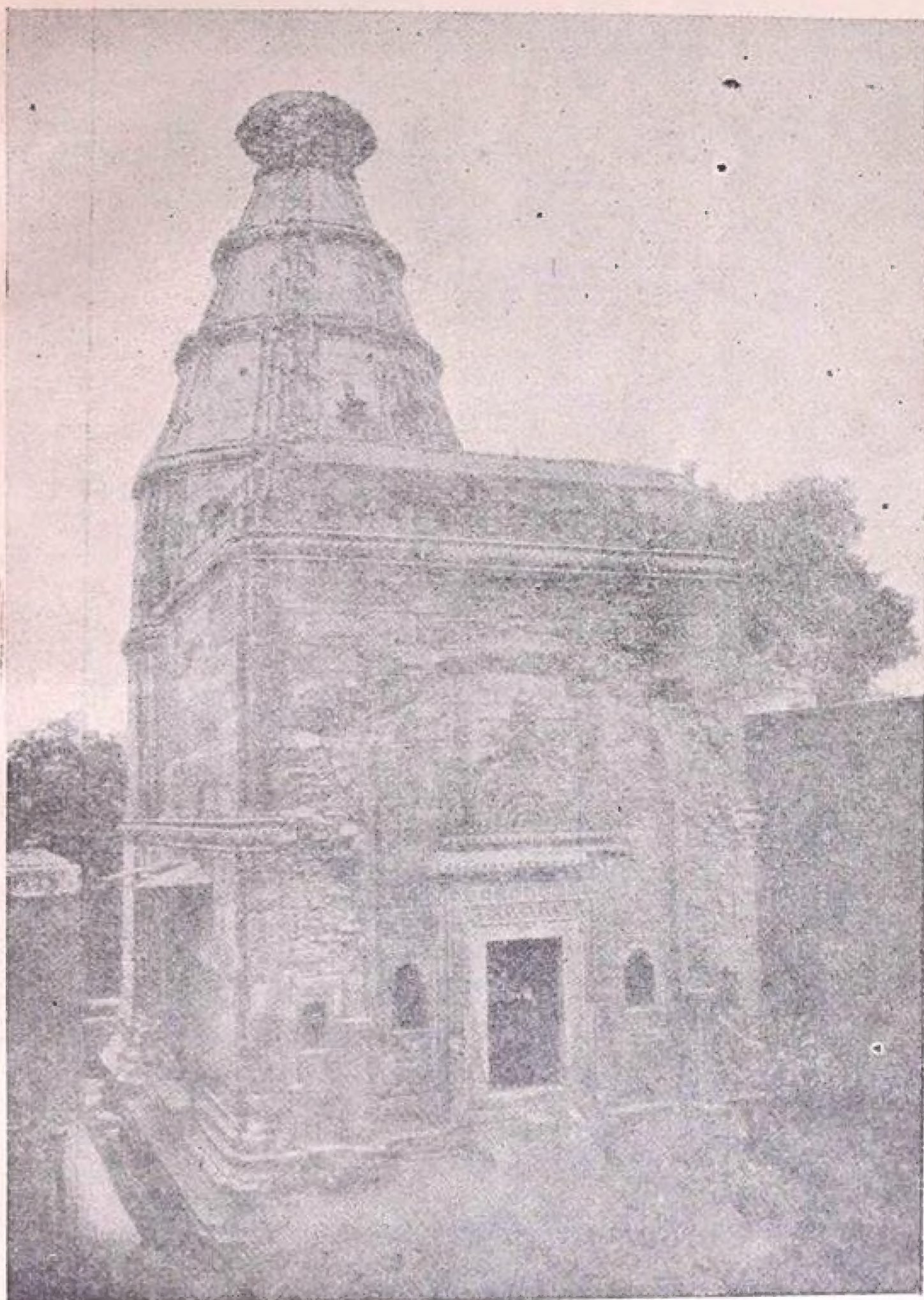




پیش نمبر، ۵ مسند کائناتنگر

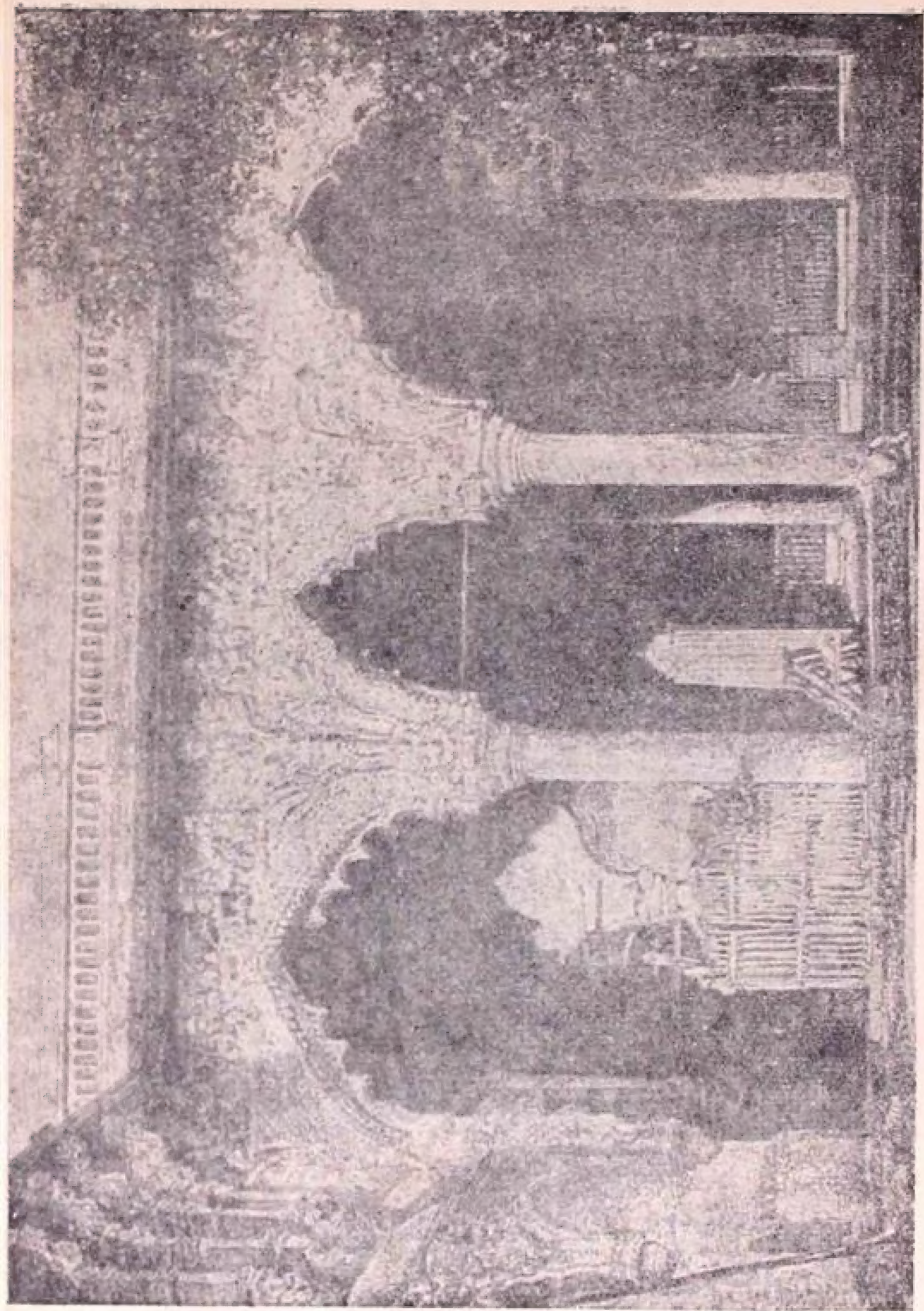
پیش نمبر ۵۸ مندرگوبند ذیلو - بند ران



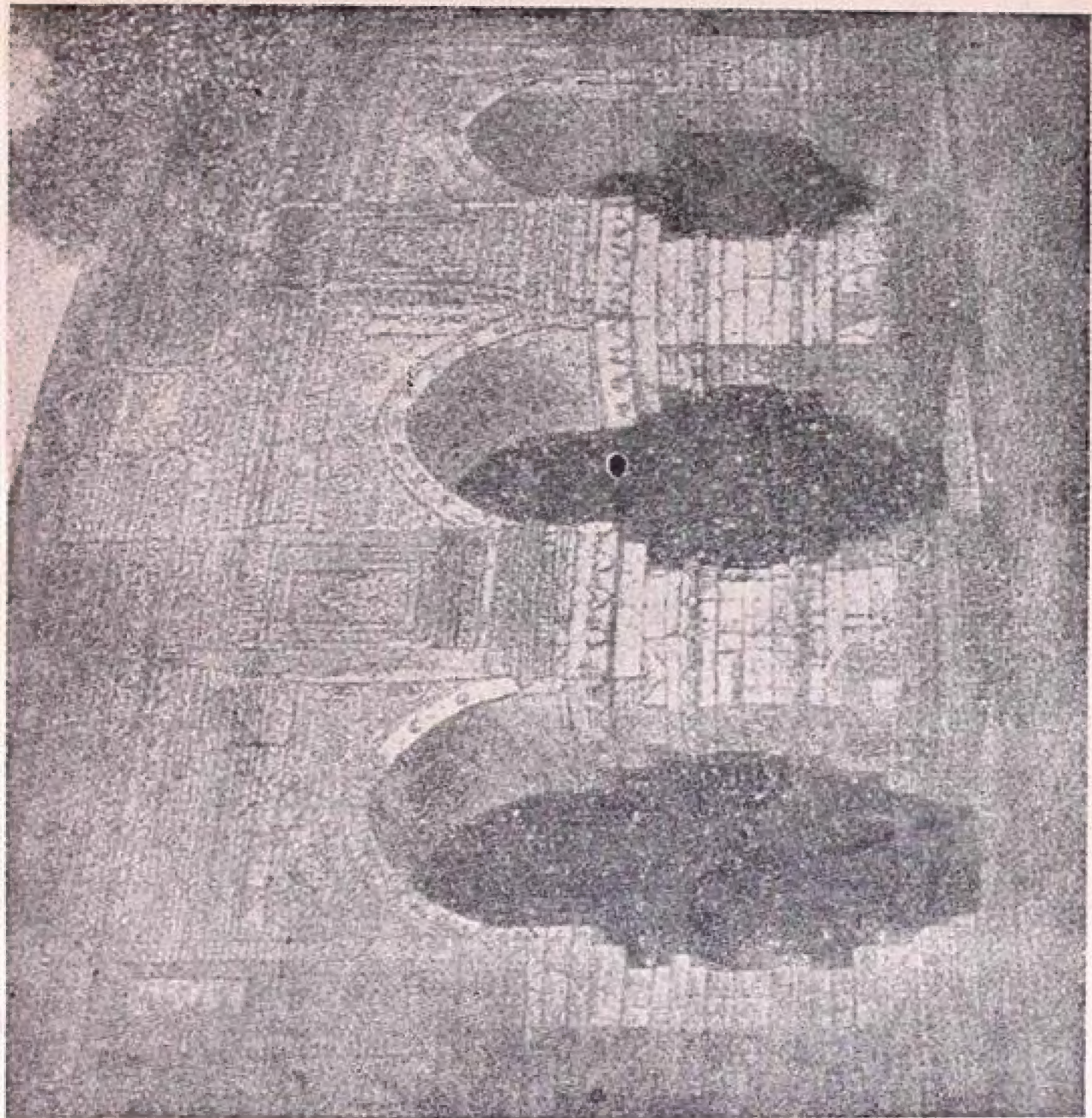


مندرجو گل کشتور، بندرا بن

پلیٹ نمبر ۶۰ تجور، محل کا اندر رونی حصہ



پلیٹ نمبر ۶۱ مسجد قدم رسول، گور



چند علمی کتابیں

دیوان غالب مرتبہ مالک رام - قیمت چھ روپے
غالب کے اصل مسودات سے مرتب کیا گیا۔
دیوان کا صحیح ترین نسخہ۔

اردو کی تعلیم کے لسانیاتی پہلو ڈاکٹر گوپی چند نارنگ
قیمت ایک روپیہ تیس پیسے
”بہت پر مغز مدرسوں میں اس علم سے کام لے کر طریق تعلیم بدلایا جاسکتا ہے“
(ڈاکٹر ذاکر حسین)

علاماتِ قرأت (اردو بچپن) قیمت صرف پچاس پیسے
سر سید احمد خاں کا ایک مفید مقالہ اردو تحریر کے لئے راہِ عمل۔

دید و دریافت تنہا احمد فاروقی - قیمت تین روپے پچیس پیسے
معیاری تنقیدی مقالات کا مجموعہ

باقیاتِ شبلی مرتبہ مشتاق حسین صاحب - قیمت تین روپے پچیس پیسے
علامہ شبلی کی ان تحریرات کا مجموعہ جو ان کے
مقالات اور خطبات کے مجموعوں میں نہیں ہیں۔

تذکرہ غوثیہ مولانا سید گل حسن - قیمت سات روپے پچاس پیسے
ایک انیسویں صدی کے بزرگ کے ملفوظات،
غزل سے زیادہ شہر، اور ناول سے زیادہ دل چسپ - ارشادات،
فکر انگیز جذباتی ہم آہنگی کے لئے شیعہ راہ۔

نئے گوشے سید ممتاز حسین - قیمت چھ روپے
مصنف کے علمی اور تحقیقی مقالات کا مجموعہ

سرشار - ایک مطالعہ پریم بال، اشک - قیمت پانچ روپے
زین نامہ سرشار کی تخلیقات پر ایک مختصر
نئی صبح ارشد مختار - قیمت دو روپے
نفسیاتی دراموں کا مجموعہ